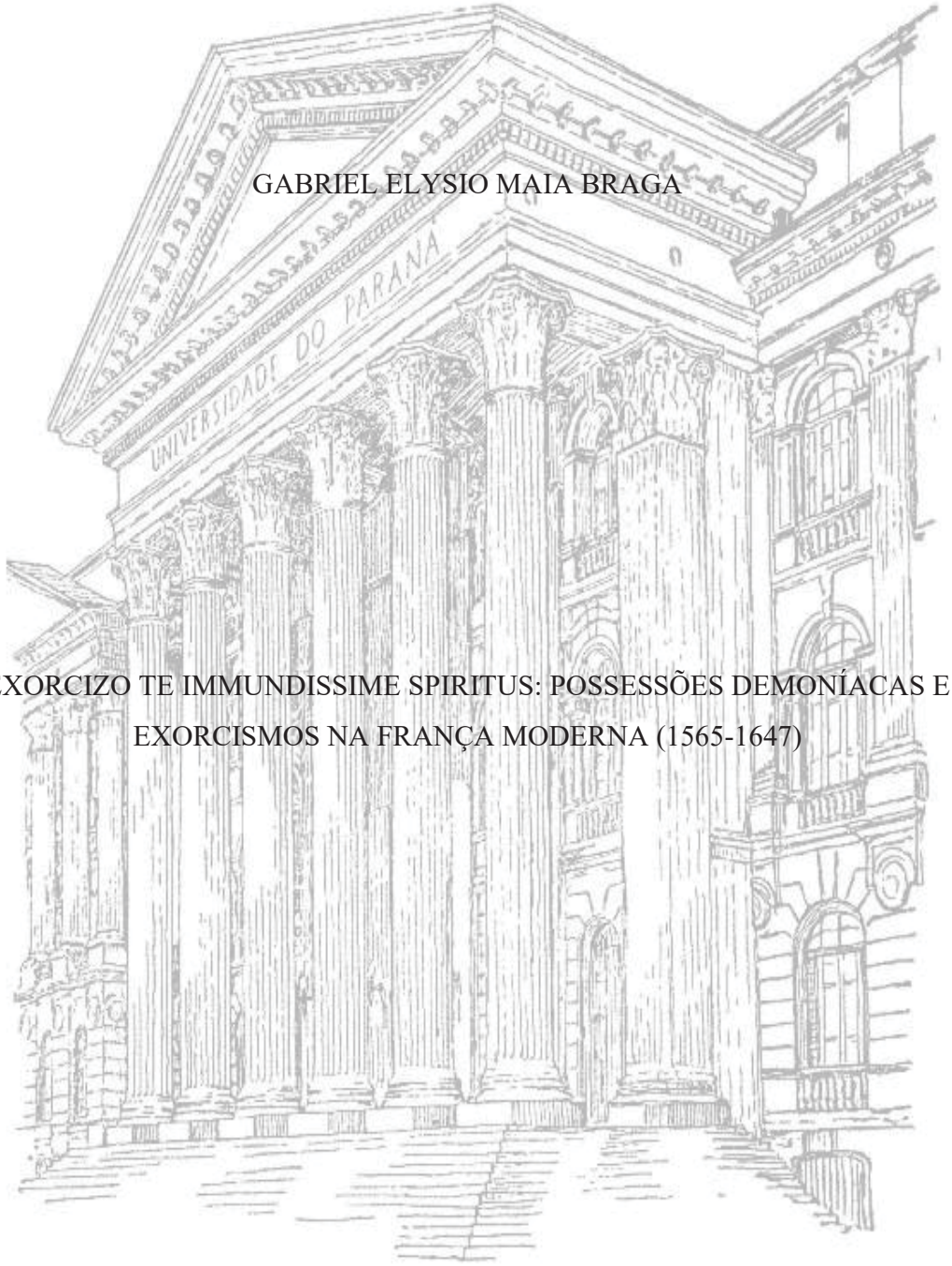
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ



GABRIEL ELYSIO MAIA BRAGA

EXORCIZO TE IMMUNDISSIME SPIRITUS: POSSESSÕES DEMONÍACAS E EXORCISMOS NA FRANÇA MODERNA (1565-1647)

CURITIBA

2022

GABRIEL ELYSIO MAIA BRAGA

EXORCIZO TE IMMUNDISSIME SPIRITUS: POSSESSÕES DEMONÍACAS E EXORCISMOS NA FRANÇA MODERNA (1565-1647)

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História, Setor de Ciências Humanas, Universidade Federal do Paraná, como requisito parcial à obtenção do título de Doutor em História

Orientadora: Profa. Dra. Ana Paula Vosne Martins.

CURITIBA

2022

DADOS INTERNACIONAIS DE CATALOGAÇÃO NA PUBLICAÇÃO (CIP)
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
SISTEMA DE BIBLIOTECAS – BIBLIOTECA

Braga, Gabriel Elysio Maia
Exorcizo te immundissime spiritus: possessões demoníacas e exorcismos na França moderna (1565-1647). / Gabriel Elysio Maia Braga. – Curitiba, 2022.
1 recurso on-line : PDF.

Doutorado (Tese em História) – Universidade Federal do Paraná, Setor de Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em História.
Orientadora: Profª. Drª. Ana Paula Vosne Martins.

1.Exorcismo – França. 2. Possessão diabólica. 3. Pecado. 4. Identidade de gênero. 5. Igreja Católica – História – Período moderno, 1500-. I. Martins, Ana Paula Vosne, 1961-. II. Universidade Federal do Paraná. Programa de Pós-Graduação em História. III. Título.

Bibliotecária : Fernanda Emanoéla Nogueira Dias CRB-9/1607

MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO HISTÓRIA - 40001016009P0

TERMO DE APROVAÇÃO

Os membros da Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação HISTÓRIA da Universidade Federal do Paraná foram convocados para realizar a arguição da tese de Doutorado de **GABRIEL ELYSIO MAIA BRAGA** intitulada: ***Exorcizo te immundissime spiritus*: possessões demoníacas e exorcismos na França Moderna (1565-1644)**, sob orientação da Profa. Dra. ANA PAULA VOSNE MARTINS, que após terem inquirido o aluno e realizada a avaliação do trabalho, são de parecer pela sua APROVAÇÃO no rito de defesa.

A outorga do título de doutor está sujeita à homologação pelo colegiado, ao atendimento de todas as indicações e correções solicitadas pela banca e ao pleno atendimento das demandas regimentais do Programa de Pós-Graduação.

CURITIBA, 30 de Agosto de 2022.

Assinatura Eletrônica
31/08/2022 15:16:49.0
ANA PAULA VOSNE MARTINS
Presidente da Banca Examinadora

Assinatura Eletrônica
04/09/2022 19:27:27.0
GEORGINA SILVA DOS SANTOS
Avaliador Externo (UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE)

Assinatura Eletrônica
30/08/2022 18:18:46.0
ANDRÉA CARLA DORÉ
Avaliador Interno (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ)

Assinatura Eletrônica
02/09/2022 14:56:04.0
JACI DE FÁTIMA SOUZA CANDIOTTO
Avaliador Externo (PONTIFICA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO PARANA)

Assinatura Eletrônica
01/09/2022 15:35:07.0
BEATRIZ POLIDORI ZECHLINSKI
Avaliador Externo (PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO PARANÁ)

Documento assinado eletronicamente de acordo com o disposto na legislação federal Decreto 8539 de 08 de outubro de 2015.
Gerado e autenticado pelo SIGA-UFPR, com a seguinte identificação única: 219055
Para autenticar este documento/assinatura, acesse https://www.prppg.ufpr.br/siga/visitante/autenticacaoassinaturas.jsp e insira o codigo 219055

A meus pais e minha irmã, grandes incentivadores
A meu avô Joaquim, grande fonte de inspiração acadêmica
À universidade pública, gratuita e de qualidade

AGRADECIMENTOS

Em busca pela gênese da pesquisa apresentada nessa tese, me lembro do período da graduação em história na UFPR. No ano de 2014, abandonei uma pesquisa sobre o movimento do Cinema Novo por conta de ter entrado em contato com a *Dissertations sur les Apparitions des Esprits, et sur les Vampires ou les revenans de Hongrie, de Moravie, &c* (1746), obra de um monge beneditino francês, dom Augustin Calmet.

Empolgado com as possibilidades de pesquisa com esse documento peculiar, fui em busca da orientação da Profª Drª Ana Paula Vosne Martins, a quem dedico os primeiros agradecimentos dessa tese. Sem sua orientação, esse projeto não seria possível. Seu incentivo, suas correções e suas sugestões foram fundamentais para o desenvolvimento da pesquisa. Muito obrigado pela paciência, você é uma grande inspiração para a carreira que almejo seguir.

Nada disso seria possível, sem também, uma rede de apoio acadêmico, institucional e emocional. Assim, seguem os seguintes agradecimentos:

À professora Andréa Doré, em primeiro lugar, pelo trabalho solicitado na disciplina de Teoria da História III, que me fez encontrar a publicação de Augustin Calmet, e em segundo lugar, pelas críticas e sugestões na banca de qualificação.

À professora Beatriz, pela leitura sempre atenta de nossos textos e pelas sugestões que sempre nos indicam ótimos caminhos a seguir em termos de pesquisa.

Aos meus pais pelo apoio incondicional, pela ajuda inesgotável e por todos os bons momentos que aliviaram a pressão da pós-graduação. A insistência de vocês na importância da educação foi o que me trouxe a esse doutorado. Essa tese tem a participação de vocês!

À minha irmã, Nana, companheira na hora assistir a filmes de horror de qualidade duvidosa e por sempre me apresentar a algum novo meme ou vídeo do *TikTok*, me alegrando em momentos difíceis.

À minha família, meus tios, minhas tias, minhas primas, pela boa convivência, churrascos e almoços divertidos que sempre são muito bem aproveitados, ainda mais em períodos de grande estresse com a escrita.

Ao meu avô Joaquim e a Adléa pelos ótimos momentos em Antonina. A preocupação e a atenção de vocês sempre foram fundamentais para mim.

A tio Zé e tia Sérvia, que me receberam, por tantas vezes, no Rio de Janeiro e se revelaram verdadeiras inspirações para a carreira docente.

A Anapê, que me encontrou em meio a uma pandemia e desde então sempre expressou seu apoio. Seu incentivo e seu carinho foram muito importantes no processo de escrita dessa tese e nos meses do período sanduíche. Muito obrigado por acreditar em mim e comemorar comigo as minhas conquistas.

A Felipe, o irmão que ganhei na graduação e que, desde então, me acompanha em todas as conquistas. Aguardo ansiosamente para ler sua tese. Agradeço também a Nat pela parceria, idas ao karaokê e pizzas de carne de jaca.

A Soraya, minha companheira em aventuras gastronômicas e amiga para todas as horas.

A GP, de quem sou fã incondicional. Além de todo o apoio, você também é uma inspiração para minha carreira docente.

A Karin, Jéssica, Brunão, Nikita e Miguel, pelas infindáveis piadas internas.

Aos amigos da matilha, Marina, Fernando, Eduardo, Renata e Portilho, pela amizade que perdura tantos anos.

A Antônio e Aguirre, meus companheiros da época de escola que seguem me incentivando e me apoiando, mesmo depois de tanto tempo.

A Flávia, minha colega de orientação, que me salvou diversas vezes e sempre se fez presente nos momentos em que precisava desabafar ou compartilhar ideias de pesquisa.

A Fabi, amiga de longa data, que também está em seu processo de doutoramento. Te desejo muito sucesso na carreira.

A Pâmela, amiga querida que nos deixou cedo demais. Sinto sua falta.

A Carol, que além de me apresentar ao carnaval paulista, me ensinou a acreditar mais em mim mesmo.

Ao professor Jean-Marie Le Gall, meu coorientador no período do doutorado-sanduíche, que me recebeu na Université Paris 1 – Panthéon-Sorbonnne.

A Gabriel e Ana, meus amigos curitibanos de Paris. A amizade e o companheirismo de vocês foram fundamentais na adaptação da vida na França.

Aos amigos da Maison du Brésil. Paris jamais será a mesma sem vocês.

Aos companheiros de pós-graduação, Ana Carolina, Carol, Lorena, Ingrid, Nicolle, Alexandre, Jessica, Leon, Luanna, Michel, Brenda, Miguel e Suellen, pela leitura atenta de meus textos e sugestões que levaram a pesquisa a novos rumos.

Às turistinhas Bruna e Letícia, minha rede de apoio em Telêmaco Borba.

A Gabi e Thiago, meus companheiros de República do Medo, pelas gravações divertidas e por tornarem possível o crescimento do RdM.

Aos apoiadores e ouvintes do RdM, pelo incentivo sempre presente. Vocês me mostraram um caminho que não me imaginava seguindo no início do doutorado. Obrigado por tornarem isso possível.

A meus alunos do IFPR, de quem sentirei uma imensa saudade ao fim do contrato temporário. Obrigado pela paciência, pelo carinho e pela participação nas aulas.

Ao GRR 2012, a melhor turma de graduação que já pisou na UFPR.

À Universidade Federal do Paraná, pública, gratuita e de qualidade, como deve ser, pela excelente formação. Desde que ingressei na instituição, em 2012, tive o privilégio de conviver com excelentes professores e pesquisadores. Bolsista do governo federal desde 2013, a estrutura oferecida pela UFPR possibilitou meu ingresso na carreira acadêmica. Agradeço à instituição por essa caminhada que completa 10 anos.

Por fim, agradeço à CAPES pelos 4 anos de financiamento do doutorado, incluindo uma bolsa de doutorado-sanduíche, que me permitiu um período de estudos na França. Esse último agradecimento possui um tom de tristeza, pois vejo novos companheiros ingressando na pós-graduação e não recebendo a mesma oportunidade que eu tive. Fica o desejo e a esperança de que a universidade brasileira volte a crescer e possa transformar a vida de muitos outros estudantes.

O defeito de vocês, historiadores, é não se dar por satisfeitos

Frank Herbert

Aviso

Todas as traduções são livres. Optamos por manter a grafia original das publicações nas traduções.

RESUMO

Esta tese tem como objeto os casos de possessão demoníaca e os decorrentes processos e rituais de exorcismo ocorridos entre 1565 e 1647 na França. As fontes selecionadas são variadas, processos-verbais, tratados de possessão, manuais de exorcismo, cartas, relatos e discursos. Estruturamos a tese em cinco capítulos. Os dois primeiros visam problematizar a *cultura do pecado*, definindo o contexto em que os casos ocorreram. Os outros três capítulos são dedicados à análise das fontes, iniciando pelos tratados teológicos sobre possessão e manuais de exorcismo e os dois capítulos seguintes são dedicados aos casos selecionados para o estudo. Em nossas pesquisas, selecionamos seis casos de possessão para análise, três de possessões individuais, a de Nicole Obry (1565-1578), a de Françoise Fontaine (1591) e a de Marthe Brossier (1598-1599); e três de possessões coletivas em conventos, as possessões de Aix-en-Provence (1611), as possessões de Loudun (1632-1634) e as possessões de Louviers (1643-1647). Buscamos, através da análise desses casos, compreender a construção cristã do Mal pelos argumentos utilizados para defender os casos presentes nesta tese como exemplos de possessões demoníacas reais e as contestações a essa versão. Essa disputa ocorria entre diferentes saberes, o religioso, o médico e o filosófico. As fontes consultadas explicitam as diferentes versões sobre os acontecimentos, discordâncias sobre como o exorcismo deveria ser conduzido e até mesmo tentativas, por parte de clérigos católicos, de manter afastada a justiça secular. Os casos de possessão permitiram um maior controle da Igreja na condução dos processos demoníacos, porém isso não significou um isolamento, muito pelo contrário, os exorcismos foram assistidos por milhares de pessoas e algumas endemoniadas foram visitadas por pessoas proeminentes da sociedade. Por fim, destacamos o recorte de gênero de nossa pesquisa. Defendemos que os exorcismos compunham o teatro da espetacularização e punição do corpo feminino, visto que as mulheres foram a maioria das pessoas envolvidas nos processos de possessão.

Palavras-Chave: Possessões. Exorcismos. Pecado. Corpo. Gênero. Religião.

ABSTRACT

This thesis has as its object the cases of demonic possession and the resulting exorcism processes and rituals that took place between 1565 and 1647 in France. We have selected several sources, verbal processes, possession treatises, exorcism manuals, letters, reports, and discourses. We have structured the thesis in five chapters. The first two aim to problematize the *culture of sin*, defining the context in which the cases took place. The other three chapters are dedicated to the analysis of the sources, starting with theological treatises on possession and exorcism manuals, and the following two chapters are dedicated to the cases selected for the study. In our research, we have selected six cases of possession for analysis, three of individual possessions, that of Nicole Obry (1565-1578), that of Françoise Fontaine (1591) and that of Marthe Brossier (1598-1599); and three collective possessions in convents, the Aix-en-Provence possessions (1611), the Loudun possessions (1632-1634) and the Louviers possessions (1643-1647). We seek, through the analysis of these cases, to understand the Christian construction of Evil through the arguments used to defend the cases selected for analysis in this thesis as examples of real demonic possessions and the challenges to these versions. This dispute occurred between different knowledges, the religious, the medical and the philosophical ones. The analised sources explain the different versions of the events, disagreements about how the exorcism should be conducted and even attempts by Catholic clerics to keep secular justice at bay. Possession cases allowed greater control of the Church of demonic processes, but this did not mean isolation, on the contrary, the exorcisms were attended by thousands of people and some demoniacs were visited by prominent people in society. Finally, we highlight the gender approach of our research. We argue that exorcisms made up the theater of the spectacularization and punishment of the female body, since women were the majority of people involved in the possession processes.

Keywords: Possessions. Exorcisms. Sin. Body. Gender. Religion.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO 13

1. O PECADO E A CARNE: O PROBLEMA EPISTEMOLÓGICO DO MAL 25
1.1. A CULTURA DO PECADO 28
1.2. O PROBLEMA DA CARNE 43
1.3. O DISPOSITIVO DA CONFISSÃO 54
1.4 O MAL ATRELADO AO FEMININO. 66

2. EXORCISMOS: UMA PRÁTICA DE COMBATE AO MAL 80
2.1. O MAL VAI À JULGAMENTO: MUDANÇAS JURÍDICAS AO LONGO DO SÉCULO XVII 83
2.2. FEBRE ESCATOLÓGICA: POSSESSÕES COMO SINAIS DO *FINAL DOS TEMPOS* 94
2.3. POSSESSÕES E EXORCISMOS: PERFORMANCES E A BATALHA CONTRA O MAL 103
2.4. OS QUATRO CORPOS DA POSSUÍDA 116
2.5. UMA BREVE HISTÓRIA DA EXPULSÃO DE DEMÔNIOS 119
2.6. POSSESSÕES MASCULINAS E FEMININAS 124
2.7. DEFINIR A POSSESSÃO DEMONÍACA E O EXORCISMO 126

3. TRATADOS DE POSSESSÃO E MANUAIS DE EXORCISMO: A EXPULSÃO DE DEMÔNIOS COMO PRÁTICA COMBATIVA 130
3.1. *TRAICTÉ DES ENERGUMENES*, DO CARDEAL PIERRE BÉRULLE 132
3.2. O RITUAL ROMANO DE 1614 141
3.3. *DE L'EXORCISME* (1619), DE JEAN LE NORMANT 159
3.4. TRATADOS DEDICADOS AO REI LUÍS XIII 164

4. O MAL ENCARNADO: CASOS DE POSSESSÕES INDIVIDUAIS NA FRANÇA MODERNA (1565-1600) 182
4.1. NICOLE OBRY E O MILAGRE DE LAON (1565-1578) 184

4.1.1. O MILAGRE DE LAON 195
4.1.2. O *LE THRESOR* DE JEAN BOULAESE 199
4.2. FRANÇOISE FONTAINE (1591) 202
4.3. MARTHE BROSSIER (1598-1600) 221
4.3.1. A CONTESTAÇÃO DE MICHEL MARESCOT 225
4.3.2. A DEFESA DE PIERRE DE BÉRULLE 234

5. OS CONVENTOS ENTRAM EM CENA: O MAL ENCLAUSURADO (1610-1647) 240
5.1. A FRANÇA PÓS-ÉDITO DE NANTES: LUÍS XIII E O CARDEAL RICHELIEU 244
5.2. OS CONVENTOS E O INFERNO MONACAL 246
5.3. AS PROTAGONISTAS 253
5.4. OS PADRES-FEITICEIROS 260
5.5. OS PROCESSOS 273
5.5.1. OS EXORCISMOS DE AIX-EN-PROVENCE 274
5.5.2. OS DEMÔNIOD DO CONVENTO DE LOUDUN 284
5.5.3. OS CONDENADOS DE LOUVIERS 291
5.6. OS JULGAMENTOS 296

CONSIDERAÇÕES FINAIS 307

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS 318

INTRODUÇÃO

A possessão demoníaca e o ritual de exorcismo ainda são temas bastante presentes em nossa cultura e no imaginário coletivo devido, em parte, à influência da religião cristã, sobretudo a partir da Idade Moderna. Pessoas tomadas pelo demônio e exorcistas compenetrados na luta contra o Mal habitam livros de ficção e filmes de horror. Em pleno século XXI, exorcismos continuam a suscitar polêmicas, não somente entre católicos, mas também nos espaços religiosos neopentecostais. Por conta de ser uma temática ainda tão presente, por vezes esquecemos a sua dimensão histórica em favor de sua excentricidade, pelo menos para os defensores do secularismo.

Na Idade Moderna, esse fenômeno esteve no centro do combate contra o Mal, muito importante para legitimar a Igreja Católica como mediadora nas relações com o sobrenatural, protetora da humanidade e sua redentora, em oposição aos protestantes, principalmente. O inimigo era antigo, assim como os métodos para enfrentá-lo.

No entanto, o fenômeno da possessão é anterior ao Cristianismo e muito mais amplo do que sua definição bíblica. De fato, diversas religiões conhecem e operam com o fenômeno da possessão espiritual. A particularidade do Cristianismo é justamente a relação exclusiva da possessão com o demoníaco. Não há espaço, na teologia cristã, para um tipo de possessão que seja um fenômeno positivo e agregador, como acontece em outras religiões, como por exemplo, a religião do povo Sakalava, em Madagascar, e outras religiões de matriz africana. A despeito do aspecto negativo e ameaçador da possessão para o Cristianismo, o exorcismo se caracterizava pela obtenção de um conhecimento, seja sobre a pessoa possuída, ou sobre os rivais protestantes. Havia também a possibilidade de a confissão demoníaca revelar os crimes de clérigos que se desviavam de suas obrigações, como por exemplo, os padres-feiticeiros.

A questão central de um ritual de exorcismo era a extração de uma confissão, seja da possuída ou do demônio possessor. As verdades buscadas eram de duas espécies. O demônio poderia entregar fatos desconhecidos, como crimes, ou então, confessar cumplicidade com os protestantes. A confissão da possuída, por outro lado, deveria expor os seus próprios pecados, o que abrira a brecha para o Diabo tomar seu corpo. Estabelecida pelo IV Concílio de Latrão (1215) e tornada obrigatória pelo Concílio de Trento (1545-1563), a confissão era um sacramento de grande importância para o Catolicismo. Foi na Idade Moderna, segundo Michel Foucault

(2018), que o dispositivo da confissão adquiriu um novo estatuto perante a sociedade, extrapolando os limites da Igreja:

> o nascimento mais ou menos simultâneo (identificação ampla) do sacramento da penitência, da Inquisição e, nas instituições judiciárias, do procedimento inquisitório marcou outro grande crescimento das formas de confissão. Seria possível citar nos séculos XVI-XVII, o desenvolvimento correlato da orientação de consciência em países católicos, das narrativas de conversão em países protestantes e de toda uma nova forma de literatura em que a confissão ocupa grande espaço.[1]

A confissão era uma forma de extração de um discurso de verdade. No Cristianismo moderno, se tratava de um discurso de vergonha e marcado pela humilhação. A pessoa que se confessava era levada a organizar esse discurso sobre si. Esse conceito é fundamental, pois de grande importância para a definição moderna de *exorcismo*. A possessão envolvia uma união entre dois planos, o natural e o sobrenatural. Através desse fenômeno, um demônio se fazia inteligível na Natureza. Entretanto, ele estaria limitado ao corpo humano, geralmente feminino, o que permitia uma interação muito direta com a entidade sobrenatural possessora, conseguindo se manifestar e se comunicar com os presentes.

Essas interações não podiam ser improvisadas. Ao longo dos séculos de sua existência, membros da Igreja Católica elaboraram regras para controlar esses contatos com agentes demoníacos possessores para que o clérigo não corresse riscos e a pessoa possuída pudesse se livrar e recuperar o controle de seu próprio corpo. O ritual de exorcismo, contudo, tem muitos desdobramentos para além de seu objetivo espiritual inicial. O processo desencadeado pelo ritual e pelas investigações possibilitava usos do sobrenatural a fim de legitimar a Igreja Católica frente aos rivais como os protestantes ou os magistrados que se opunham aos processos de possessão. Por isso o anseio em publicizar os casos.

Nas fontes selecionadas para esta tese, em sua maioria processos verbais de exorcismo, é possível perceber a importância dada à presença de um grande público assistindo aos rituais e, por vezes, auxiliando os exorcistas, sobretudo no período anterior à publicação do *Ritual Romano* (1614). Fazemos menção à esta publicação, porque formalizou o ritual de exorcismo, instituindo as normas para sua execução. Uma dessas normas foi justamente que o ritual fosse realizado sem

[1] FOUCAULT, M. *Malfazer, Dizer Verdadeiro*: função da confissão em juízo: curso em Louvin, 1981. Trad. Ivone Benedetti. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2018, p. 9.

a presença do público leigo. Como veremos, no entanto, nem sempre as normas estabelecidas pelo *Ritual Romano* foram seguidas à risca.

As inquietações que conduziram a essa tese tiveram origem em nossa dissertação de mestrado. Em *O Natural e o Sobrenatural na Modernidade: a polêmica erudita sobre os mortos-vivos (1659-1751)* (2018), analisamos a polêmica em torno dos relatos de ataques de mortos-vivos sugadores de sangue na região dos Bálcãs. Analisamos como fontes publicações de padres, teólogos protestantes e funcionários reais austríacos.

A partir da análise dos documentos, percebemos que os esforços para desacreditar os relatos não eram em vão. Um dos autores da época também percebeu isso. Augustin Calmet, monge beneditino, criticou seus contemporâneos por tratarem a crença em vampiros como mera superstição. Segundo ele, havia um problema maior, as *doenças da imaginação*, que faziam com que pessoas tivessem alucinações bastante reais, acreditassem e experimentassem fenômenos sobrenaturais. Assim, a conclusão de Calmet foi que o vampirismo era um fenômeno falso e real ao mesmo tempo. Falso, segundo as leis da natureza, mas real na imaginação dos que tinham um espírito fraco.

O monge foi um autor respeitado na República das Letras. Entretanto, após sua obra sobre os vampiros, seu nome caiu em desgraça. Amigos escreveram suspeitando de sua sanidade mental e o próprio Voltaire, que visitou Calmet em sua abadia, criticou a obra do religioso, após sua morte. Mesmo que o autor tivesse respeitado um método cartesiano na escrita, o tema escolhido foi censurado pelos pares.

Essa reação à obra de Calmet, somada ao conceito de *doenças da imaginação*, nos levou à analise do *controle da imaginação investigativa*. As pessoas do período moderno se preocupavam muito com a questão da imaginação. Descartes dizia que essa faculdade humana era importante, mas perigosa. Para fortalecer a imaginação, dois caminhos se apresentavam, os estudos e o fortalecimento da fé, não sendo as duas direções conflituosas.

As considerações de Calmet sobre as *doenças da imaginação*, por vezes, remetiam a casos de possessão ocorridos no século anterior à publicação de sua dissertação (1746). Ao buscarmos por fontes que corroborassem as informações de Calmet, constatamos que ocorreu, entre os séculos XVI e XVII, uma grande polêmica a respeito do fenômeno da possessão demoníaca, o que nos levou à problematização do processo de *controle da imaginação*

investigativa. Já em nossa dissertação, remetemos à gênese desse controle nos processos de possessão.

Por esse motivo optamos por analisar, no doutorado, um contexto anterior ao estudado no mestrado. Selecionamos um período de quase 100 anos, de 1565 a 1647, no qual buscamos, inicialmente, pelas polêmicas em torno dos casos de possessão, sobretudo as discussões sobre a realidade ou falsidade do fenômeno.

Ao longo da pesquisa, outras questões surgiram, como por exemplo, a indagação do motivo pelo qual as pessoas acreditavam em tais fenômenos que, segundo as leis da física, não poderiam ocorrer da forma como foram descritos. Outro questionamento foi o por que a esmagadora maioria dos casos de possessão teve como protagonistas jovens mulheres, motivo pelo qual usamos o termo *possuída* no feminino nessa tese.

Um estudo de História Moderna da França realizado no Brasil apresenta desafios, sobretudo no que se refere à documentação. Grande parte das fontes primárias e complementares analisadas nessa pesquisa estava disponível no site da Biblioteca Nacional da França (BNF). Algumas referências importantes, contudo, ainda não haviam sido digitalizadas. Para ampliar o corpo documental de nossa tese e de ter contato com diferentes fontes bibliográfias, inscrevemos nosso projeto de pesquisa no Programa Institucional de Internacionalização da Universidade Federal do Paraná (PRINT-UFPR).

Graças a uma bolsa de pesquisa de doutorado-sanduíche da CAPES junto à Université Paris 1 – Panthéon-Sorbonne, em Paris, pudemos pesquisar presencialmente nos Arquivos Nacionais Franceses e na BNF. Com o período de doutorado-sanduíche de 6 meses, entramos em contato com uma nova literatura e reunimos um renovado corpo documental.

Nossa maior dificuldade fora, até então, o acesso às fontes e à bibliografia, uma vez que a maior parte das pesquisas com a temática de possessões e exorcismos se encontra em língua inglesa, francesa e italiana. Há pouco trabalhos publicados no Brasil sobre o fenômeno, sobretudo no campo da História.[2] Dessa forma, uma de nossas ambições é trazer essa discussão para o meio acadêmico brasileiro.

[2] Como por exemplo, o trabalho do médico João Ribas, *As Fronteiras da Demonologia e da Psiquiatria* (1963), da historiadora Márcia Moisés Ribeiro, *Exorcistas e Demônios* – demonologia e exorcismos no mundo luso-brasileiro (2003) e o artigo de Philippe Delfino Sartin, *A Igreja Católica, a possessão demoníaca e o exorcismo: velhos e novos desafios*, publicado na revista Temporalidades em 2016, e sua tese de doutorado, *Possessão demoníaca e exorcismos em Portugal (1690-1760)*, defendida em 2018.

O contexto que esta tese estuda abrange as reformas religiosas ao longo dos séculos XVI e XVII e os confrontos decorrentes, inclusive militares. Os três primeiros casos, de possessões individuais, se deram no período das Guerras de Religião em França (1559-1598). Os três casos seguintes, de possessões coletivas em conventos, se deram em um contexto de reavivamento do Catolicismo real por meio da intervenção do cardeal Richelieu. O que observamos é que em ambos os períodos se buscou uma legitimação do Catolicismo por parte de exorcistas e inquisidores. A Reforma Protestante abalou o monopólio de mediação com o sobrenatural que a Igreja Católica detinha. Os exorcismos, portanto, passaram a ter um caráter político.

A estratégia das Igrejas Cristãs rivais era a de imputar a outra como falsa. O Catolicismo dispunha de uma gama maior de rituais "mágicos", dentre os quais estava incluído o exorcismo. O que o clero romano clamava para si era o poder sobre os demônios, o que os colocaria na rubrica de escolhidos por Deus, herdeiros de Cristo, que teria ensinado o exorcismo aos seus discípulos.

Esse poder não se resumia somente em expulsar os demônios. Vários exorcistas afirmaram à época que o demônio cumpria as ordens dadas no ritual, o que suscitou grandes debates envolvendo o Parlamento de Paris e a Sorbonne, sobretudo no que dizia respeito à aceitação da confissão demoníaca como prova. O caso das possessões de Loudun foi o mais representativo desses debates. As provas contra o padre-feiticeiro Urbain Grandier provieram exclusivamente das confissões demoníacas. Questionava-se se as confissões do Pai da Mentira poderiam ser válidas, ou não.

Os processos estudados – à exceção única do caso de Françoise Fontaine – geraram grandes polêmicas envolvendo clérigos católicos, protestantes, médicos, magistrados e funcionários reais. O conteúdo das confissões demoníacas era bastante ofensivo aos protestantes, uma vez que os implicavam como cúmplices de Satã. Havia disputas também quanto à realidade mesma da possessão e a jurisdição dos casos. O que se deve destacar inicialmente sobre esses debates é sua racionalidade interna.

Não generalizamos as crenças dos modernos, muito menos as subestimamos. A possessão demoníaca envolvia diferentes saberes, em especial a teologia e a medicina. Com essas precauções, propusemos, nos dois primeiros capítulos dessa tese, o mapeamento do contexto cultural que possibilitou a emergência de casos de possessão, sobretudo a partir da segunda

metade do século XVII. Ao final desse século, o fenômeno atingiu "proporções sem precedente [unprecedented proportions]".[3]

O *controle da imaginação investigativa* redirecionou os esforços investigativos em direção à Natureza. No lugar de explicações sobre o poder do Diabo, filósofos-naturais e médicos passaram a fundamentar suas explicações em fenômenos naturais e patologias, como as referidas *doenças da imaginação*. Tal processo contribuiu para que temas como a bruxaria e a possessão demoníaca se transformassem, especialmente a partir do século XVIII, em assuntos explorados pela ficção e não mais pela filosofia-natural ou pela medicina.

Com a transformação da história enquanto disciplina no século XIX, temas relacionados ao sobrenatural foram olvidados pela análise histórica. O conceito de *superstição* se fortaleceu para classificar todas essas crenças como desmerecedoras de investigação. Os assuntos relacionados ao medo – em especial o medo do sobrenatural – estiveram ausentes da investigação histórica. Segundo Jean Delumeau (2009), isso ocorreu por conta de uma confusão entre o medo e a covardia.[4] Desde a Antiguidade, a valentia era ressaltada em diferentes âmbitos da vida social e na cultura. O medo foi considerado algo vergonhoso, portanto, nessa visão, não seria digno de receber a atenção dos historiadores.

Nesta tese buscamos pela racionalidade dos casos de possessão a fim de compreender como os modernos acreditavam em tal fenômeno e defendiam sua existência. Nossa preocupação é com a estruturação da crença em possessão demoníaca num repertório cultural específico, o da Europa Ocidental na Idade Moderna.

Stuart Clark critica, em seu livro *Pensando com Demônios* (2006), pesquisas que partem da "suposição de que as crenças em bruxaria eram essencialmente incorretas".[5] É evidente que não defendemos a realidade de relatos de levitação e aparição demoníaca. Nosso objetivo é compreender os motivos e o vocabulário de padres, bispos, médicos, juízes e oficiais da coroa na construção dos argumentos favoráveis à existência e à materialidade daqueles fenômenos.

Defendemos, inspirados pelos trabalhos de Clark (2006) e Stephens (2002), que a crença em fenômenos demoníacos não era simples, mas sim derivada de uma série de influências

---

[3] LEVACK, Brian. *The Devil Within*: possession & exorcism in the Christian West. New Heaven and London: Yale University Press, 2013, p. 254.
[4] DELUMEAU, Jean. *História do medo no Ocidente*: 1300-1800, uma cidade sitiada. Trad. Maria Lucia Machado. São Paulo: Companhia de Bolso, 2009, p. 14.
[5] CLARK, Stuart. *Pensando com Demônios* – A Ideia de Bruxaria no Princípio da Europa Moderna. Trad. Celso Mauro Paciornik. São Paulo: Edusp, 2006, p. 28.

culturais e sociais. O que percebemos através da análise documental foi que a possessão nem sempre era a primeira opção a ser cogitada em casos de jovens cujos corpos e comportamentos demonstravam indícios de contato com o sobrenatural, pois para se determinar que uma pessoa estava endemoniada, era necessário conhecer bem alguns sinais específicos.

A conclusão vinha da observação, assim como as contestações. As polêmicas que analisamos não diziam respeito à realidade do fenômeno da possessão de modo geral, mas à realidade de cada caso em específico. Dessa forma, propagava-se a necessidade de investigar cada suspeita, a fim de separar o real do falso. Contudo, é importante frisar que tanto os argumentos a favor quanto os argumentos contrários se originavam de um mesmo reportório cultural. Ambas as opiniões investigavam os possíveis sinais de possessão a fim de verificar se eles se encaixavam na definição do fenômeno.

O período com mais casos registrados – e também polêmicas derivadas – é o abordado nessa tese, de quase cem anos, entre a década de 1560 e a de 1640. A partir desse recorte, dividimos nossa pesquisa em duas frentes. A primeira, com a análise do período de 1565 a 1598, marcado fortemente pelas Guerras de Religião, com os casos de possessão individual entre mulheres jovens. A segunda, com a análise do período de 1610 a 1647, no reinado de Luís XIII e a forte política centralizadora do primeiro-ministro e cardeal Richelieu, e da regência de Ana da Áustria ainda na menoridade do rei Luís XIV, sendo um período marcado por casos de possessão coletivas em conventos. É interessante que paralelamente às mudanças políticas e sociais houve também uma mudança na estrutura dos casos de possessão.

A fim de melhor analisarmos esse período de mudanças que se estende de finais do século XVI até meados do século XVII, dividimos a tese em cinco capítulos. Com o objetivo de melhor compreender os princípios do exorcismo cristão, começamos a discussão pela questão do Mal, para então seguirmos aos tratados sobre o tema e, por fim, a análise dos casos selecionados.

Com essa estrutura, visamos entender a construção cristã da ideia do Mal e como ela foi propagada na Época Moderna. A imagem de Satanás foi construída ao longo dos séculos, mas foi na Idade Moderna que o Diabo parecia estar em todos os lugares, inclusive dentro dos conventos. O entendimento do aumento da atividade demoníaca conduziu a um maior número de publicações a respeito do combate a Satã e seus asseclas. Uma das formas desse combate era, justamente, o exorcismo. Após estabelecida a questão do Mal, da *cultura do pecado* e, após

definido o ritual de exorcismo, analisamos os processos verbais de possessão e os registros de rituais de exorcismo.

O primeiro capítulo, intitulado *O Pecado e a Carne: o problema epistemológico do Mal*, tem como objetivo principal explorar a *cultura do pecado* e o *problema da carne*, elementos característicos do Cristianismo moderno, a fim de compreender a questão do Mal na produção do conhecimento teológico que permeia os casos estudados. As principais referências historiográficas para compreender o estabelecimento da *cultura do pecado* foram os trabalhos de Delumeau (1983; 1990; 2009), Foucault (2008; 2018) e Gélis (2012). Stephens (2002) e Clark (2006) foram fundamentais, junto aos citados anteriormente, para compreender o *problema da carne* e as relações entre seres humanos e demônios.

Recorremos aos manuais de confissão e a um tipo específico de publicação, as *somas de pecados*, para melhor compreender o funcionamento do dispositivo da confissão e as normas que ditavam o discurso a ser proferido. A leitura dessas fontes nos levou à sua problematização de gênero. Consideramos que, na cultura cristã ocidental, as definições e percepções do feminino estiveram sempre muito associadas ao Mal que se visava combater. Recorremos às contribuições teóricas e históricas de Ranke-Heinemann (1996), Wilshire (1997) e Vigarello (2013; 2019) para conseguir compreender o lugar central do gênero nas problematizações do Mal pela teologia. Também elencamos outras fontes, como o *Martelo das Feiticeiras* (publicado originalmente em 1487) e o famigerado *Alphabet de l'imperfection et malice des femmes* (1617), a fim de verificar como o gênero foi uma categoria central nas publicações da época.

Os significados do pecado e da carne se estendiam a todos os cristãos, porém, no caso das mulheres, havia outras implicações. A mulher, assim, no singular, era considerada pela tradição filosófica e teológica como mais propensa ao pecado e, por isso, tendo a maior possibilidade de criar laços com o sobrenatural demoníaco. O recorte de gênero é importante, pois aparece insistentemente nas fontes, sendo uma forma de organizar o pensamento teológico e a prática do exorcismo. A grande maioria dos casos de possessão teve como vítimas as mulheres. Os homens, quando aparecem, ocupam posições de poder, e não são vítimas, como por exemplo, o padre-feiticeiro que oportuniza a possessão dos corpos femininos.

Em *Exorcismos: uma prática de combate ao Mal*, o segundo capítulo de nossa tese, apresentamos o conceito de possessão, primeiramente, de forma mais abrangente, para, em seguida, definir a possessão demoníaca segundo o credo da Igreja Católica moderna. O mesmo

fizemos em relação ao conceito de exorcismo. Compreendemos, a partir da leitura dos tratados e manuais de exorcismo, que a possessão era definida enquanto uma intersecção entre o natural e o sobrenatural e o exorcismo, como uma batalha pelo controle do corpo e a salvação da alma. Se no primeiro capítulo nos voltamos à questão do Mal, no segundo procuramos entender como a Igreja organizou e regulou o combate contra seus inimigos demoníacos. Para tanto, dialogamos com a obra de Patrick Sbalchiero (2018), historiador que analisou os exorcismos numa perspectiva de longa duração.

No início desse capítulo contextualizamos a possessão demoníaca como algo diferente da feitiçaria. Para isso, à luz das considerações de Robert Mandrou (1979), realizamos uma análise das mudanças jurídicas na França do século XVII. Tais mudanças nos permitem analisar uma autonomia – mesmo que relativa – das possessões em relação à feitiçaria, e analisar as disputas entre bispos e magistrados no que diz respeito à "jurisdição" da possessão. Uma das questões fundamentais à época era sobre qual autoridade deveria se encarregar dos processos, a Igreja, ou a justiça secular.

A questão da *escatologia* é de grande importância para compreendermos o apelo dos casos de possessão. As possessões eram entendidas como sinais do *fim do mundo*. Os argumentos que colocavam a Igreja como esfera da "jurisdição" dos casos, se apresentavam em termos escatológicos. Com a aproximação do Apocalipse, Satã ganharia mais forças, o que exigiria um combate mais intenso ao Mal através, dentre outras práticas, do exorcismo. Podemos verificar tal percepção a partir de obras como o *Traité de l'Antechrist* (1577) e *Le Désabusement sur le bruit qui court de la prochaine consommation des siècles, fin du monde, et du jour du Iugement Vniuersel, contre Perrières Varin, qui assigne ce iour en l'année 1666, et Napeir Escossois, qui le met en l'année 1668* (1665).

Outras questões que estão neste segundo capítulo dizem respeito à performance do ritual. Os papéis representados ao longo da realização do exorcismo se relacionam à batalha do Bem contra o Mal, cada qual com seus representantes, sendo eles, respectivamente, os padres exorcistas e os demônios possessores. Também diferenciamos os significados envolvidos nas possessões masculinas e femininas, uma continuação da discussão sobre o mal atrelado ao corpo feminino, já presente no primeiro capítulo.

Tratados de Possessão e Manuais de Exorcismo: A Expulsão de Demônios como Prática Combativa é o terceiro capítulo de nossa tese. Nele se iniciam as análises das fontes

principais. O objetivo desse capítulo é traçar de forma mais detalhada, a partir de publicações religiosas, o que significa e como se praticava o exorcismo. Para isso, selecionamos cinco obras para análise: o *Traicté des energumenes* (1599), do cardeal Pierre Bérulle; o *Rituale Romanum* (1614), promulgado pelo Papa Paulo V; o tratado *De l'Exorcisme* (1619), de Jean le Normant, lugar-tenente criminal do palácio de Paris; e por último, dois tratados também organizados por le Normant, o *Histoire véritable et mémorable de ce qui s'est passé sous l'exorcisme de trois filles possédées éspaïs de Flandre* (1623)[6] e o *De la vocation des magiciens et magiciennes par le ministère des démons* (1623).[7]

No terceiro capítulo explicamos por que, em vários momentos, utilizarmos rituais de exorcismo no plural. Havia uma série de rituais de expulsão demoníaca utilizados por padres. Mesmo após a promulgação do Ritual Romano em 1614, algumas práticas persistiram, como por exemplo, nos casos franceses que estudamos, a presença do público, mas também poderíamos citar os casos trabalhados por Giovani Levi em *A Herança Imaterial* (2000), que nos relata um padre piemontês nada ortodoxo.

O exorcismo se propõe enquanto um combate. O ritual não existe sem a possessão e esta, sozinha, para o Cristianismo, não significa nada. A existência da possessão se justifica pelo combate ao mal através do exorcismo. O Mal não abarcava somente os seres infernais, mas também os protestantes e céticos. A expulsão dos demônios reforçava o poder da Igreja Católica, que se colocava como a única capaz de realizar tal ato.

No quarto capítulo, *Casos de Possessão Individuais na França Moderna: o Mal Encarnado*, selecionamos três casos de possessão individuais ocorridos entre 1565 e 1598. O objetivo é apresentar os casos das três jovens atormentadas pelo Mal que passaram por exames médicos e por rituais de exorcismo. Não tratamos apenas dos relatos, mas também das contestações publicadas. Nosso foco não está somente nas práticas, mas também no debate

---

[6] LE NORMANT, Jean (org.) *Histoire véritable et mémorable de ce qui s'est passé sous l'exorcisme de trois filles possédées éspaïs de Flandre, en la découverte et confession de Marie de Sains, soy disant princesse de la magie, et Simone Dourlet, complice, & autres. Où il est aussi traicté de la police du sabbat et secrets de la Synagogue des Magiciens & Magiciennes. De l'Antechrist : & de la fin du monde*. Première Partie. Paris : Chez Olivier de Varennes, 1623.

[7] *Idem*. (org.) *De la vocation des magiciens et magiciennes par le ministère des démons : et particulierement des chefs de Magie : à sçavoir de Magdelaine de la Palud. Marie de Sains. Louys Gaufridy. Simone Dourlet, &c. De la vocation accomplie par l'entremise de la seule authorité Ecclesiastique à sçavoir de Didyme, Maberthe, Loyse, &c. Avec trois petits Traictez. 1. Des merveilles de cét oeuvre. 2. De la conformité avec les saincts Escritures, & SS. Peres, &c. 3. De la puissance Ecclesiastique sur les demons, de l'attention qu'il y faut avoir, des notes critiques pour discerner sous l'exorcisme le vray d'avec le faux*. Seconde Partie. Paris : Chez Nicolas Buon, 1623.

suscitado pelos episódios. Os casos selecionados são os de Nicole Aubry (1565-1566), Françoise Fontaine (1591) e Marthe Brossier (1598-1599).

As três jovens mulheres e tiveram suas vidas marcadas pelo fenômeno sobrenatural e a intervenção exorcista. À exceção do caso de Françoise, as outras duas endemoniadas geraram grandes polêmicas. Num primeiro momento, o objetivo dos investigadores era definir se o fenômeno da possessão era real, falso ou se era uma doença. Após isso, as vidas das jovens eram investigadas, para saber se eram jovens virtuosas, se haviam pecado e até mesmo se possuíam interesses particulares em fingir a própria possessão.

Nossa análise dos processos objetivou, em primeiro lugar, compreender em que termos a realidade – ou falsidade – era colocada e, em segundo lugar, analisar as influências e interesses associados ao caso. Nesse último ponto, nos referimos em especial às Guerras de Religião e a oposição aos protestantes.

No quinto e último capítulo, *Os Conventos Entram em Cena: o Mal Enclausurado*, analisamos três casos de possessões coletivas em conventos. Optamos por trabalhar esses casos em separado porque têm uma dinâmica diferente das possessões de finais do século XVI. As Possessões de Aix-en-Provence (1611), as Possessões de Loudun (1632-1634) e as Possessões de Louviers (1643-1647) se tornaram casos célebres, sobretudo o caso de Loudun. Por ocorrerem em conventos, eles adquiriram outros significados, se comparados com os casos individuais.

Para as possessões coletivas, devemos lidar com um protagonista bastante singular: o padre-feiticeiro. Ele foi considerado o responsável por desencadear a possessão por meio de feitiços e/ou pactos com demônios. Assim como no capítulo 4, nosso objetivo é o de compreender em que termos a realidade dessas possessões foi problematizada e analisar os interesses que atravessavam os casos, mais complexos naquele contexto de início do século XVII, pois as disputas jurídicas acrescentaram uma nova rivalidade ao cenário. Além da oposição aos protestantes, havia uma disputa com os magistrados a respeito da investigação desses casos. O padre-feiticeiro foi fundamental para acalmar as disputas.

Destacamos que os casos estudados não podem ser reduzidos à oposição Igreja *versus* Ciência. Os casos de possessão demoníaca foram defendidos por clérigos e médicos. Certamente, não havia consenso. Como dissemos anteriormente, a questão era analisar cada caso em específico a fim de verificar sua sobrenaturalidade. Nossa pretensão nesta tese é comprovar a hipótese de que o exorcismo na Idade Moderna se caracterizou enquanto uma prática de combate

ao Mal que muito se traduziu enquanto uma violência direcionada a corpos femininos. Esse traço da violência de gênero foi tão marcante que séculos depois dos acontecimentos aqui analisados, continua a ser a marca mais presente nas obras de ficção sobre possuídas, exorcistas e o Mal.

1. O PECADO E A CARNE: O PROBLEMA EPISTEMOLÓGICO DO MAL

> Nenhuma natureza, absolutamente falando, é um mal. Esse nome não se dá senão à privação do bem.
> (Agostinho de Hipona)

Um dos maiores mistérios da criação, na religião cristã, se concentra na questão do Mal. Se Deus é o Bem, por que há o Mal no mundo? Qual seria a sua origem? Diversos pensadores cristãos ao longo dos séculos tentaram compreender não somente a existência, mas também as origens e as formas de se combater o Mal. Uma das interpretações mais recorrentes entre os patriarcas do cristianismo na Antiguidade, pelo menos até Agostinho de Hipona (354-430 d.C.), foi o maniqueísmo. O célebre pensador cristão foi, ele mesmo, adepto do maniqueísmo por nove anos.

Filosofia que data do século III, fundada por Mani, na Pérsia, o maniqueísmo defendia que "tudo era explicado pela oposição entre os princípios, desde a criação do mundo (cosmogonia), a criação do homem, a moral e o juízo final".[8] Bem e Mal, portanto, seriam não somente complementares, mas igualmente necessários para o equilíbrio do cosmos. Mais do que um pensamento filosófico, os maniqueístas se assumiam enquanto cristãos, inclusive Jesus Cristo era uma presença importante nos textos maniqueístas.

No entanto, Agostinho se virou contra o maniqueísmo e o atacou, sobretudo a vertente representada por Fausto, bispo maniqueu de Milevo, na atual Argélia.[9] O dualismo dessa doutrina relacionava o corpo e a matéria ao Mal, enquanto o espírito representava o Bem. É claro que boa parte dessa formulação foi aproveitada na tradição cristã, no entanto, o mais curioso é a defesa que o bispo de Hipona faz do sexo que, embora fosse a lembrança do pecado, garantia a perpetuação da espécie, diferente da completa condenação da parte dos maniqueístas. Outra questão importante – em especial nossa pesquisa – diz respeito ao pecado.

---

[8] CORREIA, Joana P. P. *O Discurso Anti-maniqueu de Agostinho de Hipona na Construção da Identidade Cristã*. 2014. 127f. (Dissertação - Mestrado em História), Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2014, p. 20.

[9] Sobretudo na obra *Contra Faustum Manichaeum* [Contra Fausto, o Maniqueu], em que conclui que os maniqueístas não são cristãos. Cf. WEISS, Jean-Pierre. O método polêmico de Agostinho no *Contra Faustum*. In: ZERNER, Monique (org.). *Inventar a heresia* – Discursos polêmicos e poderes antes da Inquisição. Campinas: Editora da Unicamp, 2009, p. 15-38.

Para essa doutrina, o pecado seria algo natural, assim sendo, "ao praticar o mal, o homem não é culpado",[10] sua alma permaneceria incólume, pois o pecado estaria atrelado apenas à matéria. A grande alteração conceitual que Agostinho fez, aliado ao pensamento neoplatônico cristão, foi a de retirar o princípio do Mal no momento da criação do mundo. Deus seria apenas o Bem, nele, não haveria Mal algum. Este apenas se havia manifestado a partir da existência humana, pois o Mal estaria relacionado ao uso da vontade, à desobediência. A substância por si só era boa, criada por Deus, o problema residia nos *desvios de vontade* por parte da humanidade: "investiguei o que era a iniquidade, e não encontrei uma substância, mas a perversão da vontade que se desvia da suprema substância – de ti, Deus – rumo ao ínfimo".[11]

A razão aqui exerce um papel importante. Considerava-se que ela era responsável pela aquisição de conhecimento e, devido ao livre-arbítrio, mediadora do uso das sensações. Havia regras, é claro, dentre as mais importantes, amar a Deus sobre todas as coisas. Qualquer desvio da regra máxima incorreria no pecado do orgulho. Portanto, o uso da vontade poderia afastar o homem de Deus a partir da subversão da hierarquia.[12] Surge, então, desde os primeiros séculos do Cristianismo, uma delicada relação entre o corpo e a alma:

> quando o homem faz o mau uso dos bens materiais, fruindo, ele escolhe mal para onde está direcionando o amor e assim peca, torna-se apegado à matéria, aos bens materiais, afastando-se de Deus. Ao direcionar a vontade para os desejos da carne, ele ofusca a alma e é iludido pelas percepções sensíveis. A vontade pervertida é escrava das paixões. A paixão se opõe ao que é espiritual. O corpo deve ser utilizado como meio de alcançar a Deus, devendo estar a serviço da alma.[13]

A alma tinha, nessa interpretação, um caráter mais nobre do que o corpo, lido sob a ótica da carne, da mortalidade, do perecível. A perversão da vontade, motivada pelas paixões da carne, transformava o ser humano em pecador. Ora, se a vontade era vista como a culpada, sobretudo as vontades carnais, fazia-se necessário desenvolver mecanismos de controle das paixões. Havia também a necessidade de divulgar esse controle a todos, pois, dentro da narrativa cristã, se tratava de salvar as almas daqueles que ainda não conheciam a Palavra. Desenvolveu-se, portanto, uma cultura cristã fundamentada no conceito de pecado que implica no *problema da*

---

[10] CORREIA, Joana P. P. *O Discurso Anti-maniqueu de Agostinho... Op. Cit*., p. 78.
[11] AGOSTINHO. *Confissões*. Trad. Lorenzo Mammì. São Paulo: Penguin-Companhia das Letras, 2017, *ebook*.
[12] COSTA, Marcos. *A problemática do Mal na Polêmica Antimaniqueia de Santo Agostinho*. Porto Alegre: EDIPUCRS/UNICAMP, 2002, p. 293-299.
[13] CORREIA, Joana P. P. *O Discurso Anti-maniqueu de Agostinho... Op. Cit*., p. 80.

carne e no *dispositivo da confissão*, este último como a maneira de purificar a alma – e o corpo – do pecador.

Somado a essas duas questões, ainda é importante tratar o mal atrelado ao feminino, em especial na Idade Moderna, pois os conceitos de carne e pecado, ao longo dos séculos, são significados pelo gênero. Desde a formulação do Pecado Original, homens e mulheres não compartilham a mesma culpa. Diversos saberes convergiam na visão de que o feminino seria mais fraco do que o masculino, sua contraparte. Teologia, filosofia e medicina eram saberes cúmplices na elaboração de um discurso de inferiorização do feminino que legitimava a visão de que a mulher tinha uma predisposição ao mal.

Neste capítulo abordamos a questão do Mal, a cultura do pecado, a forte culpabilização impulsionada pela Igreja, o problema da carne, o dispositivo da confissão e o recorte de gênero que se faz presente em todos esses assuntos, ressaltando as visões negativas sobre o feminino. O objetivo dessas discussões é estabelecer o contexto de crenças que permeia as produções analisadas. Essas questões influenciaram diretamente no modo como cada caso foi interpretado e, posteriormente, tratado, a partir do ritual de exorcismo. A explicação para os casos de possessão analisava o problema da carne e questões de gênero, além disso, havia a necessidade da confissão para que, então, a expulsão do(s) demônio(s) fosse efetivada. Os autores das fontes recorrem a esse repertório cultural a todo momento a fim de justificarem suas análises.

A partir do estabelecimento desses conceitos, podemos trabalhar melhor com a questão dos rituais de exorcismo e as tentativas de estabelecer normas para suas realizações. As regras canônicas estabelecidas a partir de 1614[14] estavam intrinsecamente ligadas aos conceitos trabalhados nesse primeiro capítulo. Sem compreendermos as problemáticas aqui levantadas, o entendimento dos manuais e tratados de possessão e exorcismo e a análise dos casos selecionados ficariam incompletas.

Cada tópico tratado nesse primeiro capítulo corresponde a uma característica fundamental da estrutura narrativa das possessões e dos exorcismos. São esses aspectos culturais que fundamentavam e concediam verossimilhança aos relatos. O entendimento da possessão como real apenas acontecia porque essas facetas culturais estão presentes dentro de uma sociedade cristã e a influenciam.

[14] Me refiro aqui ao *Ritual Romano* de Paulo V.

1.1. A CULTURA DO PECADO

O termo *cultura do pecado* remete à construção de uma longa tradição cristã de culpabilidade e medo da punição. A definição dos pecados, incluindo o septenário, ou seja, a lista com os sete pecados capitais, concebida pelo papa Gregório Magno (604-590), se deu por meio de publicações teológicas, recebidas pela cultura letrada, mas também por meio da cultura oral e dos sermões, que atingiam mais diretamente a população. Nas artes visuais diversas gravuras e pinturas contavam a história do pecado desde os tempos de Adão e Eva. Outros tipos de artefatos culturais, cujo objetivo era a pedagogia cristã relativa ao pecado, também foram produzidos.

Como exemplo, podemos citar o jogo de *Point au Point*, um jogo de tabuleiro que data do século XVII. Suas regras estão explicadas em um livreto publicado em 1683. Além de oferecer entretenimento, ele pretendia introduzir aos participantes "as belas máximas da sabedoria [les belles maximes de la sagesse]",[15] ou seja, ensinar sobre os pecados e suas consequências.[16] O tabuleiro contava com 72 casas, similar ao tradicional Jogo do Ganso,[17] sendo que a primeira era referente ao Pecado Original e a última, ao Inferno – o destino dos pecadores que não se arrependiam ao longo das rodadas.

Esse jogo é bastante representativo da doutrina cristã. De acordo com Delumeau (1983), as caraterísticas maiores da doutrina cristã do pecado são as seguintes:

> 1º) a constatação da existência do mal sob todas as formas através da história humana; 2º) o imenso esforço teológico para libertar a este respeito a responsabilidade de Deus, o que foi feito responsabilizando o homem (...); 3º) a afirmação de que a morte do homem é consequência do primeiro pecado; 4º) a proclamação da salvação por um Redentor.
> [1º) le constat de l'existence du mal sous toutes ses formes à travers l'histoire humaine ; 2º) l'immense effort théologique pour dégager à cet égard la responsabilité de Dieu, ce qui s'est fait en chargeant l'homme (…) ; 3º) l'affirmation que la mort de l'homme est la conséquence du premier péché ; 4º) la proclamation du salut par un Rédempteur].[18]

A primeira casa do jogo de *Point au Point*, denominada "da queda de Adão", trazia a representação de um peixe sendo pescado, o que aludia à armadilha da serpente. Esta primeira

---

[15] BRIEVE explication du jeu du point au point, selon l'ordre des emblemes qu'il contient I. Sur l'êtat du peché Originel. II. Sur l'êtat de la grâce. Dijon : Jean Ressayre imprimeur & libraire, 1683, s/p. [Tradução nossa].
[16] O jogo foi produzido para ensinar a doutrina cristã ao iroqueses, um grupo nativo norte-americano.
[17] O jogo do ganso, conhecido na França por dois nomes, *jeu de l'oie* e *jeu de société*, era um jogo de tabuleiro que data do século XVI. O objetivo do jogador era ser o primeiro a atingir a casa de número 63, passando pelos obstáculos apresentados.
[18] DELUMEAU, Jean. *La Péché et la Peur* : la culpabilisation en Occident (XIIIe-XVIIe siècles). Paris : Fayard, 1983, p. 280-281. [Tradução nossa].

casa ainda trazia as palavras *mors in morsu*, o que parece ser uma corruptela da expressão latina *mors morsu*. A palavra *mors* significa morte. Já *morsu* é o ablativo de *morsus*, mordida. Nesse sentido, o ablativo traz um significado instrumental, ou seja, podemos traduzir a expressão com *a morte pela mordida*. Estão representados os pontos 2 e 3 destacados por Delumeau (1983). A morte é tida como consequência direta do Pecado Original, representado a partir de uma árvore morta na segunda casa,[19] e a responsabilidade pela sua aparição era exclusivamente da humanidade.

O Pecado Original, proveniente da Queda do Homem, é ligado à sexualidade, mais especificamente, ao ato sexual – mesmo que a procriação fosse a finalidade. Isso é evidente em obras como *L'éminent privilège de la Très-Sainte mère de Dieu, qui l'a préservée du péché originel en son Immaculée Conception* [O eminente privilégio da Santíssima mãe de Deus, que a preservou do pecado original em sua Imaculada Concepção] (1663) do capuchinho Balthazar de Riez, que exaltou o fato de Cristo ter sido gerado sem que uma relação sexual tivesse sido realizada. O capuchinho afirmou que Maria foi "preservada do contágio deste pecado [preservée de la contagion de ce peché]".[20] Apenas dessa forma, entendiam os teóricos, era possível conceber a origem de um ser divino a partir de uma mulher.

A virgindade de Maria é fundamental para a retórica cristã, pois ela se tornou um modelo de mulher impossível de ser alcançado. A devoção à figura de Maria – que não era isenta de erotismo – tinha como ponto principal a exaltação dessa pureza. Inclusive, sua figura era oposta à de Eva. Maria seria mais virtuosa por ser mais humilde, menos orgulhosa, menos curiosa e mais obediente do que a primeira mulher.[21] Além de um exemplo de vida, Maria também era uma figura intermediadora entre o pecador e um Deus temível.[22]

O Pecado Original liberou no mundo "trevas, ignorância, & corrupção [de tenebres, de l'ignorance, & de corruption]",[23] tal era a herança da perda do Paraíso. Ele é chamado assim

---

[19] BRIEVE explication du jeu de point au point… *Op. Cit.*, s/p.
[20] RIEZ, Balthazar de. *L'éminent privilège de la Très-Sainte mère de Dieu, qui l'a préservée du péché originel en son Immaculée Conception*. Paris : chez la Veuve Thierry, 1663, p. 45. [Tradução nossa].
[21] MICHAËLIS, Sébastien. *Histoire admirable de la possession et conversion d'vne pénitente seduite par vn Magicien, la faisant Sorciere & Princesse des sorciers au pais de Prouence, conduite à la Scte Baume pour y estre exorcizee l'an M.CD.X. au mois de Nouembre, soubs l'authorité du R. P. F. SEBASTIEN MICHAELIS, Prieur du Couvent Royal de la Scte Magdaleine à S. Maximin & dudict lieu de la Scte Baume*. Paris : Chez Charles Chastellain, 1614, p. 54-55.
[22] ANCHIETA, Isabelle. *Imagens da Mulher no Ocidente Moderno 2:* Maria e Maria Madalena. 2 ed. São Paulo: Edusp, 2021, p. 41.
[23] BRIEVE explication du jeu de point au point… *Op. Cit.*, s/p.

porque "nós o contraímos de nossa origem [nous le contractons par nôtre origine]".[24] Agostinho de Hipona o considera um grilhão "pelo qual todos morremos em Adão",[25] sobretudo pelo fato de que a relação sexual, por mais pecaminosa que seja, é necessária para a procriação. Ou seja, ao cumprir o desígnio *crescei e multiplicai-vos*, incorria-se no pecado, na falta original e hereditária a toda a humanidade. Nesse sentido, Thomás de Aquino complementa Agostinho:

> a perpétua corrupção da sensualidade deve ser compreendida como uma inclinação para o pecado e que nunca desaparece completamente durante esta vida, porque deste pecado original a culpa passa e o ato permanece.[26]

A mácula da chamada Queda de Adão acompanharia os indivíduos ao longo de suas vidas: "O pecado original se transmite sobre todos aqueles que são gerados por Adão por meio do sêmen humano".[27] O pecado gerava o indivíduo, assim sendo, era impossível se livrar dele. A humanidade, assim, era, em sua totalidade, filha do pecado. Por esse motivo a questão da virgindade de Maria era – e ainda é – tão importante, pois, dessa forma, Jesus estaria isento da culpa que a humanidade inteira carrega. Apesar de opostos, o Pecado Original e a virgindade materna de Maria são parte integrante da construção da mitologia cristã que culpabiliza a sexualidade e trata todos como condenados e marcados pelo pecado – em particular as mulheres.

Jean Delumeau (1983) constatou que "no começo da modernidade europeia, o pecado original e suas consequências tomam o centro do palco [au début de la modernité européenne le péché originel et ses conséquences occupent le devant de la scène]".[28] A mensagem era bastante clara: o ser humano era visto como impregnado pelo pecado – desde o seu nascimento – e deveria escolher o caminho da Igreja a fim de expiá-lo e, dessa maneira, receber a graça da vida eterna como recompensa. A culpa era inteiramente pessoal, como defendeu o teólogo capuchinho Yves de Paris (1588-1678) em sua *La théologie naturelle* [A teologia natural], publicada originalmente entre 1633 e 1638:

---

[24] GRANCOLAS, Jean. *La tradition de l'Eglise sur le peché originel*. Et sur la reprobation des enfans morts sans baptesme. Paris : chez Imbert de Bats, 1698, s/p.
[25] AGOSTINHO. *Confissões... Op. Cit.*, *ebook*.
[26] AQUINO, Tomas de. *Suma Teológica*: Os hábitos e as virtudes, os dons do Espírito Santo, os vícios e os pecados, a pedagogia divina pela lei, a lei antiga e a lei nova, a graça. Volume 4. 3 ed. São Paulo: Edições Loyola, 2012, p. 347.
[27] *Ibidem*, p. 421.
[28] DELUMEAU, Jean. *La Péché et la Peur… Op. Cit.*, p. 277. [Tradução nossa].

> Não é Deus que faz o pecado, nem as penas que o punem. Ele te mostra o caminho da glória, ele te concede instruções que te persuadirão, & o ajuda para seguir nele: que se a tua liberdade toma resoluções, & caminhos completamente contrários, é ela mesma, & não Deus quem te perturba; Se você não desfruta das luzes que fazem a glória dos bem-aventurados, é porque voluntariamente se precipitou para uma região de trevas.
> [Ce n'est pas Dieu qui fait le péché, ny les peines qui le punissent. Il vous monstre le chemin de la gloire, il vous donne des instructions qui vous le persuadent, & des secours pour y aduancer: que si vostre liberté prend des résolutions, & des routes toutes contraires, c'est elle-mesme, & non pas Dieu qui vous pert; Si vous ne iouyssez pas des lumières qui font la gloire des bien-heureux, c'est que vous vous estes volontairement précipitez dans vne région de ténèbres].[29]

Desde o Pecado Original vivemos todos sob a influência constante de Satã, ou pelo menos assim entendia boa parte da cristandade europeia ocidental entre os séculos XIII e XVIII. Alain Boureau (2016) caracteriza o período entre 1280 e 1350 como marcado pela *virada demoníaca*, principalmente por conta dos debates entre as perspectivas de Tomás de Aquino e de Pedro de João Olívio, também teólogo, que contrastavam no que dizia respeito ao poder dos seres infernais. O primeiro defendia que eles estariam restritos à Natureza, enquanto o segundo apresentava uma visão mais radical, de que o sobrenatural demoníaco poderia afetar diretamente a vida humana.

No período destacado por Boureau, "vemos se estabelecerem entre teólogos e juristas teses que afirmavam a eficácia do poder demoníaco sobre o mundo natural e a possibilidade de um complô entre os homens (qualquer homem!) e os anjos caídos".[30] As conjecturas sobre o poder do Diabo e suas influências na sociedade viraram uma verdadeira obsessão. Dentre elas, o grande interesse pelo assunto da corporeidade demoníaca,[31] ou seja, as interações carnais – muitas vezes sexuais – entre demônios e seres humanos.

O papa João XXII, que ocupou o cargo máximo da hierarquia católica entre 1316 e 1334, foi um grande defensor do combate às invocações de demônios. A bula *Super illius specula*, de sua autoria, trouxe uma mudança importante no que diz respeito à heresia, que deixou de ser apenas uma ideia para se tornar um ato. A magia, nessa bula, era descrita como originada

---

[29] PARIS, Yves de. *La théologie naturelle*. Tome troisiesme. Des Perfections de Dieu, de sa providence, de sa justice. 4ᵉ edition. Paris : chez la veufue Nicolas Bvon, 1640, p. 425-426. [Tradução nossa].
[30] ALMEIDA, Néri de B. Homens e Anjos. In: BOUREAU, Alain. Satã Herético: O nascimento da demonologia na Europa medieval (1280-1330). Trad. Igor Salomão Teixeira. Campinas: Editora da Unicamp, 2016, p. 11.
[31] STEPHENS, Walter. *Demon Lovers*: witchcraft, sex, and the crisis of belief. Chicago: The University of Chicago Press, 2002, p. 109-110.

de um pacto com Satã.[32] Dessa forma, constituiu-se a materialidade da heresia que avançou nos séculos, chegando até os casos de possessão demoníaca.

Nesse mesmo período se iniciou, de acordo com Delumeau (1983), um processo de forte interiorização da religião, que caminhou junto à uma visão negativa do mundo exterior e do forte discurso pessimista e cristão de culpabilização. A oposição entre corpo e alma, já presente na doutrina cristã primitiva, ganhou novos contornos no início da Idade Moderna, pautando a condenação da vida secular. A grande atenção ao interior, em detrimento aos sentidos, está na origem do *exame de consciência*, que propunha uma atenta avaliação dos pensamentos e das intenções de cada um.

Foi nos conventos e monastérios, locais de enclausuramento e isolamento do mundo, que se desenvolveu "'a consciência infeliz' que em breve seria oferecida como uma evidência para uma civilização inteira ['la conscience malheureuse' qui allait bientôt être proposée comme une évidence à une civilisation entière]".[33] Essa consciência, de acordo com Delumeau, acionava três elementos: a) um sentimento de desprezo pelo corpo e pelo mundo;[34] b) a evidência do pecado; e c) o sentimento de *fim dos tempos*. Apesar de muitas vezes lidarmos com esses três elementos separadamente, por uma questão de detalhamento na exposição, eles possuem uma forte relação de interdependência.

Nenhuma dessas três questões levantadas por Delumeau (1983) era completamente original no começo da Época Moderna. Elas remetem a séculos de *cultura do pecado* e de uma tradição cristã de depreciação do corpo e exaltação da alma – vistos como instâncias separadas. A novidade estava na

> difusão desmedida de uma culpabilização e de uma ética que poderíamos ter acreditado destinadas somente a uma estreita elite de ascetas heroicos.
> [diffusion démesurée d'une culpabilisation et d'une éthique qu'on aurait pu croire destinées seulement à une étroite élite d'ascètes héroïques]".[35]

Essa culpabilização se relaciona com a ascensão do individualismo. Desde finais da Idade Média, com catástrofes como a Peste Negra e a Guerra dos Cem Anos, se desenvolveu "um

[32] BOUREAU, Alain. *Satã Herético*: O nascimento da demonologia na Europa medieval (1280-1330). Trad. Igor Salomão Teixeira. Campinas: Editora da Unicamp, 2016, p. 17-25.
[33] DELUMEAU, Jean. *La Péché et la Peur… Op. Cit*., p. 24. [Tradução nossa].
[34] No original, Delumeau utiliza o termo *haine*, em português, raiva. Contudo, consideramos que a tradução mais adequada se daria pelo termo *desprezo*, pois ele denota melhor a negação e a tentativa de afastamento desses dois elementos.
[35] DELUMEAU, Jean. *La Péché et la Peur… Op. Cit*., p. 25. [Tradução nossa].

sentimento de culpa, individual e coletivo, que vai se manifestar numa nova forma de devoção, a *devotio moderna*, baseada na interioridade, no contato pessoal com o Divino".[36] Em tal constexto de profundas incertazes e inquietações com a salvação individual cresce em importância o exame de consciência. A partir dessa interiorização da religiosidade, a culpa consolidada pela *cultura do pecado* pode atingir um novo patamar, o da consciência individual.

A ampliação da esfera individual levou a um novo entendimento do isolamento e da solidão. Esse movimento excedeu o religioso. O humanismo contribuiu muito, enquanto movimento intelectual, para a valorização do indivíduo, mas nessa tese nos voltamos para a religião. Se considerarmos, como Minois (2019), que a solidão, na Idade Moderna, passa a ser "considerada não mais punição, mas momento privilegiado de diálogo consigo mesmo",[37] podemos melhor compreender as implicações da culpabilização na *cultura do pecado*.

O novo paradigma religioso passa a ser a busca pelas próprias falhas, o que gera sérias implicações em se tratando do espaço monástico. No isolamento do monastério, monges e freiras poderiam ampliar e radicalizar as práticas de devoção, pensando sempre numa forma de aproximação individual do sagrado.

O próprio ascetismo era visto como uma forma de melhor se conectar a Deus. O mundo era pecaminoso, assim sendo, um exílio do mundo poderia ser a solução para escapar da danação eterna. Nessa visão, o mundo era o *campus diaboli*, um antro de pecado e perdição – o Paraíso, como vimos, já estava perdido, ele era inatingível em vida. O mundo exterior, portanto, era perigoso. Restava à cristandade se voltar ao interior – ao mundo do espírito – e avaliar meticulosamente se este também estaria, ou não, perdido. Para isso, o *exame de consciência* se fazia necessário, para que melhor fossem avaliados os pecados individuais – que depois deveriam ser expostos na *confissão*.

A avaliação dos mosteiros era bastante alarmante desde a Baixa Idade Média. Não havia inocentes, todos estavam potencialmente condenados ao inferno. O jogo de *Point au Point* alertava já nas suas instruções: "como nossa corrupção é para ser temida, faça bom uso das graças que Deus lhe dá [comme nôtre corruption est à craindre, faites un bon usage des graces que Dieu vous donne]",[38] pois seria somente através delas que a salvação apareceria como um destino

[36] MINOIS, Georges. *História da Solidão e dos Solitários*. Trad. Maria das Graças de Souza. São Paulo: Editora Unesp, 2019, p. 137.
[37] *Ibidem*, p. 138.
[38] BRIEVE explication du jeu de point au point… *Op. Cit*., s/p. [Tradução nossa].

possível – no jogo e na vida real. Nesse mesmo sentido, Yves de Paris (1640) escreveu "Não podemos nos livrar da *escravidão dos pecados* a não ser por meio das graças de Deus [On ne se peut deliurer dela *seruitude des péchez* que par le moyen des grâces de Dieu]".[39]

Na citação acima o termo *escravidão dos pecados* está em destaque. A humanidade, devido ao Pecado Original, estava presa no século – no sentido de mundano– e envolta em pecado. Nota-se a grande insistência na temática do Pecado Original, pois, foi a partir dele, de acordo com a mitologia cristã, que o Mal se instaurou no mundo:

> (...) a civilização cristã colocou a falta original no centro de suas preocupações e a entendeu como uma catástrofe que havia marcado o começo da história.
> [(…) la civilisation chrétienne a mis la chute originelle au centre de ses préoccupations et l'a compris comme une catastrophe qui avait marqué le début de l'histoire]".[40]

Tal como a caixa de Pandora da mitologia grega, o pecado de Adão e Eva liberou os males no mundo, em particular, a ignorância e a concupiscência.[41] Dessa forma, o destino óbvio de cada ser humano era a morte e o Inferno, o sofrimento eterno em razão da vida pecadora. Deus, contudo, na visão de teólogos cristãos modernos, em sua grande misericórdia, desejaria livrar os humanos desse destino cruel. Restava a eles aceitar a vida regrada pelos desígnios divinos:

> (...) a natureza humana foi culpada de uma falta original, da qual Deus verdadeiramente a quis libertar por sua misericórdia (...); ele rompe nossos grilhões; ele nos tira da servidão dos Demônios, & nos coloca em estado de poder adquirir o céu (...).
> [(…) la nature humaine estoit coupable d'vne faute originaire, dont Dieu l'a voulu tellement liberer par fa misericorde (…) ; il rompt nos chaisnes ; il nous tire de la seruitude des Demons, & nous met en estat de pouuoir acquerir le ciel (…)].[42]

Para conseguir a Salvação era necessário seguir os preceitos da Igreja e ter uma vida virtuosa, dentro das definições estabelecidas pelas publicações devocionais e pelos sermões dos padres, além, é claro, da pedagogia propiciada pelos artefatos culturais como encenações teatrais, literatura e até mesmo jogos de tabuleiros. Grande parte dessa *pedagogia do pecado* vinha por

---

[39] PARIS, Yves de. *La théologie naturelle*. Tome troisiesme. Des Perfections de Dieu, de sa providence, de sa justice. Paris : chez la veufue Nicolas Bvon, 1640, p. 465. [Tradução nossa].
[40] DELUMEAU, Jean. *La Péché et la Peur… Op. Cit*., p. 275. [Tradução nossa].
[41] *Ibidem*, p. 276.
[42] PARIS, Yves de. *La théologie naturelle*. Tome quatriesme. De la religion. Que la religion chrestienne est la vraye. Des mystères de la religion chrestienne. 3e edition. Paris : chez la veufue Nicolas Bvon, 1641, p. 173. [Tradução nossa].

meio de imagens que remetiam à morte. Um constante *memento mori* que, ao mesmo tempo em que insistia na temática da mortalidade humana, anunciava os perigos de uma vida pecaminosa. A *pedagogia do pecado* investia na potencialidade do medo enquanto força doutrinária. "Na Europa do começo da Idade Moderna", aponta Delumeau (2009), "o medo, camuflado ou manifesto, está presente em toda parte".[43]

É possível falar igualmente em uma estética do macabro,[44] que acompanhava a produção a respeito dos perigos do pecado e que era disseminada na sociedade contando com três forças motrizes principais: a Igreja, a peste e a violência.[45] Uma grande atenção era dada à morte, em especial à vida após a morte. O século XVII teve uma grande proliferação, no meio católico, de publicações das *artes de morrer*,[46] ou seja, as preparações para uma boa morte e, sobretudo, a necessidade de pedir perdão pelos pecados, eram assuntos bastante recorrentes nos sermões e nas publicações religiosas.

Inclui-se aqui a preocupação com o momento do *julgamento* do fiel após a sua morte. Duas imagens recorrentes eram o último suspiro do agonizante e a disputa por sua alma entre o anjo Miguel e o Diabo.[47] Esse discurso expresso em imagens alimentava o medo da vida após a morte e as ansiedades por conta do julgamento. Assim, era preciso levar uma vida regrada e dentro dos parâmetros cristãos ao longo de toda a vida, pois não se sabia o momento exato da morte.

O apogeu da publicação das *artes de morrer* se deu num contexto de "triunfo das palavras sobre a imagem [triomphe des mots sur l'image]".[48] Os ensinamentos religiosos sobre a morte se adaptaram, mostrando que "A presença da ilustração já não possuía o mesmo status de outrora".[49] A leitura, no contexto de crescente individualismo, adquiriu uma nova significação,

---

[43] DELUMEAU, Jean. *História do medo no Ocidente*: 1300-1800, uma cidade sitiada. Trad. Maria Lucia Machado. São Paulo: Companhia de Bolso, 2009, p. 54.
[44] "Costumam-se chamar 'macabras' (por extensão, a partir das danças macabras) as representações realistas do corpo humano durante a sua decomposição". Cf. ARIÈS, P. *O Homem Diante da Morte*. Trad. Luíza Ribeiro. São Paulo: Unesp, 2014, p. 143.
[45] DELUMEAU, Jean. *La Péché et la Peur… Op. Cit*., p. 129.
[46] CHARTIER, Roger. Les Arts de Mourir, 1450 – 1600. *Annales, Économie, Sociétés, Civilisations*. 31e année, n.1, p. 51 – 75, 1976, p. 63.
[47] ARIÈS, P. *O Homem Diante da Morte… Op. Cit*., p. 150.
[48] ROCHE, Daniel. « La Mémoire de la Mort » : recherche sur la place des arts de mourir ans la Libraire et la lecture en France aux XVIIe et XVIIIe siècles. *Annales. Économies, Sociétés, Civilisation*. 31e année, n.1, p. 76-119, 1976, p. 77. [Tradução nossa].
[49] BRAGA, Gabriel. *O Natural e o Sobrenatural na Modernidade*: a polêmica erudita sobre os mortos-vivos (1659-1751). 2018. 272f. (Dissertação - Mestrado em História), Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2018, p. 112.

muito relacionada à prática da *devotio moderna*. As *artes de morrer* estavam relacionadas a práticas mais "interiorizadas e meditativas"[50] de devoção.

A grande insistência no tema da morte, de acordo com Chartier (1976), levou a novas sensibilidades a respeito do tema. Derivado deste tema, podemos citar a *consciência do pecado* e o *horror de si*, destacados por Delumeau (1983), ligados a um "sentimento agudo de fragilidade das coisas [sentiment aigu de la fragilité des choses]".[51]

Esse contexto da *cultura do pecado* não se refere apenas ao catolicismo. A doutrina da justificação pela fé, de Lutero, também se fundamentava na natureza pecadora da humanidade. Essa poderia vir a ser transformada através da intervenção divina, mais especificamente, por intermédio da graça de Deus.[52] Mesmo em contextos exteriores à Igreja é possível observar uma visão similar a respeito da miséria humana. Cornelius Agrippa (1486-1535), esotérico do início da Idade Moderna conhecido pelos *Três Livros de Filosofia Oculta* (1533), também deixou suas impressões sobre a condição corrupta da humanidade. Em *De incertitudine et vanitate scientiarum declamatio invectiva* (1531), o autor comentou sobre a proximidade geográfica de bordéis e mosteiros e atacou os conventos, classificando-os como casas que "são receptáculos de meretrizes [meretricularum fornices sunt]".[53] Mesmo não sendo um teólogo, Agrippa acabou elaborando sua crítica a partir da moralização do ato sexual, rebaixando aqueles que o cometiam com frequência.

Da mesma forma atacou os nobres, afirmando que seu poder era fruto de guerras, mortes e prostituição. Para além disso, eles também tinham um apetite sexual elevado, fato que ressaltava ainda mais sua imoralidade. Do outro lado, o povo não se salvava. Em seu meio destacavam-se os supersticiosos.[54] A visão negativa de Agrippa sobre a sociedade tinha alguns paralelos com o pensamento de Thomas Hobbes (1588-1679). Na natureza humana, dizia, "encontramos três causas principais de discórdia. Primeiro, a competição; segundo, a desconfiança; e terceiro, a glória".[55] Tanto Hobbes quanto o pensador esotérico são exemplos seculares de teorias sobre a miséria humana, ou então, sobre a fragilidade humana. A glória,

---

[50] MINOIS, Georges. *História da Solidão e dos Solitários… Op. Cit.*, p. 153.
[51] DELUMEAU, Jean. *La Péché et la Peur… Op. Cit.*, p. 130. [Tradução nossa].
[52] *Ibidem*, p. 160.
[53] AGRIPPA, *De incertitudine et vanitate scientiarum declamatio invectiva*. Cervicornus: Apud Eucharium Agrippinatem, 1531, LXIII. [Tradução nossa].
[54] DELUMEAU, Jean. *La Péché et la Peur… Op. Cit.*, p. 161-162.
[55] HOBBES, Thomas. *Leviatã*. Trad. João Paulo Monteiro, Maria Beatriz Nizza da Silva, Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 108.

citada por Hobbes, é similar à presunção, citada por Michel de Montaige (1533-1592). Para este filósofo francês, o principal pecado do homem era a presunção,[56] algo que atrapalhava o desenvolvimento das ciências. Esse pecado não era corporal, mas sim espiritual. Sua conexão com o Orgulho presente no septenário é clara. Esse é mais um exemplo de que mesmo em contextos não clericais, a visão da humanidade não era menos pessimista.

Observamos então que, por mais que as abordagens fossem diferentes, teólogos e filósofos do início da Idade Moderna analisaram a condição humana sob um olhar negativo. Jean Delumeau (1983) utilizou o termo *pessimista*, pois buscou em suas obras analisar o contexto mental no recorte temporal selecionado – seu projeto era o de uma história das mentalidades. A insistência no Pecado Original e na natureza humana corrupta era o que concedia legitimação à *cultura do pecado*. Desde Agostinho, o pecado adquiriu uma nova dimensão dentro da cristandade, sendo desenvolvido um sentimento de *medo de si*,[57] nos termos de Delumeau, porém optamos pela utilização do termo *horror de si*, por julgarmos que, no contexto estudado, o sentimento de *horror*, mais específico, se aplica melhor que o de *medo*, mais difuso. A palavra *horror* consegue traduzir melhor a repulsa pelo próprio corpo e pelos próprios pensamentos do que a palavra *medo*. Esta última fica reservada aos demônios, às bruxas e às punições.

Tratamos o *horror de si* como algo típico da modernidade. É somente com a interiorização da devoção e a grande insistência no *exame de consciência* que o *medo* se transforma em verdadeiro *horror*. O *exame de consciência* passou a ser um momento de vergonha e repulsa a si próprio. Qualquer pensamento sexual, por exemplo, já era suficiente para desencadear o sentimento do *horror de si*, podendo desencadear até mesmo reações físicas.

Uma de suas expressões mais duradouras fundamentou-se com o estabelecimento do septenário, ou seja, a lista dos 7 pecados capitais, que acompanham um número igual de virtudes, suas contrapartes. Estas eram a humildade, a generosidade, a caridade, a mansidão, a castidade, a temperança e a diligência. Seus opostos eram, respectivamente, o orgulho, a avareza, a inveja, a ira, a luxúria, a gula e a preguiça. Estas faltas espirituais eram denominadas de *pecados capitais*, "pois eram tidos como faltas graves, que mereciam a pena de morte ou capital, por serem gestadas pelas desordens das paixões ou pelos instintos desordenados".[58]

---

[56] DELUMEAU, Jean. *La Péché et la Peur… Op. Cit*., p. 167.
[57] No original, *peur de soi*.
[58] FLECK, Eliane; DILLMANN, Mauro. Os sete pecados capitais e os processos de culpabilização em manuais de devoção do século XVIII. *Topoi*, Rio de Janeiro, v.14, n. 27, p. 285-317, dez. 2013, p. 296.

A questão dos 7 pecados capitais é bastante importante, pois eles são a base da pedagogia cristã do pecado. O teólogo franciscano Jean Benedicti (?-1593) resumiu, em *La somme des pechez*, publicada postumamente em 1596, os sete pecados em três ramos: os desejos da carne, os desejos de riquezas e a ambição. Do primeiro, se originariam luxúria, gula e preguiça; do segundo, somente a avareza; e do terceiro os últimos três restantes: orgulho, ira e inveja.[59] O autor também se dedicou a reforçar a clássica oposição entre corpo e espírito, mais precisamente, entre carne e alma, o que levaria o indivíduo a um estado constante de guerra.

O Orgulho é colocado como o primeiro dos sete pecados, pois ele conduziria a todos os outros. Foi definido como o desejo por uma glória além da merecida. Nesse sentido, os filhos do orgulho seriam a glória vã, a ambição, a jactância, a presunção, a derrisão, a discórdia, a contenção, a pertinácia, o julgamento temerário, a hipocrisia, a curiosidade, a invenção de novidade, o ornamento supérfluo, a ingratidão, o escândalo, a adulação, a desobediência, a fraqueza de espírito, a vã alegria, a singularidade, a defesa dos pecados, a confissão dissimulada, costume de pecar, o desprezo, a contumácia, a temeridade e, por fim, a arrogância.[60]

A Avareza se define por um desejo desordenado em obter todo o tipo de bem que se entenda como útil, seja ele material ou espiritual. É um pecado de espírito, de acordo com a divisão de Gregório Magno. A Avareza possuía uma complexidade maior em relação ao Orgulho. A gravidade do pecado estava ligada à qualidade do que era desejado. Se há prejuízo a Deus ou ao próximo, é pecado mortal, porém, se não o há, é somente venial. As filhas da avareza são a dureza de coração, a inquietude de espírito, a violência, a falácia, a aposta, a fraude, a traição, a mentira, a falsidade e o ganho desonesto.[61]

Benedicti dedica mais de 150 páginas para detalhar os pecados ligados à Avareza, pecados financeiros como a usura e a extorsão, e até mesmo crimes ligados às atividades bancárias. É interessante essa desproporcionalidade em relação ao Orgulho, pecado que, segundo o próprio autor, seria o mais grave de todos, porque o primeiro pecado da humanidade. A preocupação financeira por parte da Igreja é bastante perceptível nessa parte da obra. Um ponto relevante é a não aparição da usura entre os pecados. Em seu lugar o *ganho desonesto* aparece,

---

[59] BENEDICTI, Jean. *La somme des pechez, et les remedes d'iceux*. Comprenant plusieurs cas de conscience, & la resolution des doubtes touchant les pechez, simonies, usures, changes, commerce, censures, restitutions... Traicté tres-utile aux ecclesiastiques, aux prestres... Premierement recueillie, & puis nouvellement reveuë, corrigee, augmentee & amplifiee, par R. P. F. I. Benedicti, professeur en theologie, de l'ordre des Freres mineurs de l'observance. Lyon : par Pierre Landry, 1596, p. 356.
[60] *Ibidem*, p. 364.
[61] *Ibidem*, p. 391-393.

não mais uma condenação da cobrança do tempo, ou mesmo do lucro, somente daquilo que fora ganho de maneira desonesta.

A Luxúria é descrita de modo geral como "todo excesso & superfluidade das ações humanas [tout exces & superfluité des actions humaines]",[62] não incluindo, em teoria, somente os atos sexuais. Porém o teólogo também adicionou um significado mais específico que transforma a Luxúria em toda efusão de sêmen e desordenada copulação carnal fora do casamento.[63] Dela se originam a cegueira de espírito, a precipitação, a inconsideração, a inconstância, o amor de si, o amor por esse mundo, o ódio de Deus e o horror do outro mundo. As consequências não apenas parecem mais graves, elas o são. A Luxúria é considerada o *vício capital*. Suas filhas são vícios infernais. Seus dez tipos são a fornicação, o adultério, o incesto, o estupro, o prazer, o sacrilégio, a masturbação, a sodomia, a bestialidade e os excessos dos casados.[64]

A Inveja é definida enquanto uma tristeza decorrente do ato de ver a prosperidade de outrem. Em teoria ela daria origem a nove derivações: a tristeza pela felicidade do outro, o júbilo por sua adversidade, o ódio, o rumor, a detração, a derrisão, o zelo, a inveja da graça fraterna e o medo.[65] Esse pecado, de acordo com o teólogo, era facilmente encontrado nos ambientes de corte, nas universidades e nos monastérios,[66] ou seja, nos espaços de sociabilidade das classes superiores. É um pecado que se faz presente nas análises sobre casos de possessões coletivas em conventos.

A Ira é tratada de forma mais patológica em comparação aos outros pecados capitais, ela é descrita como uma "inflamação do sangue próxima ao coração causando um apetite de vingança [inflammatiõ de sang aupres du coeur causant vn appetit de vengeance]".[67] Seus pecados derivados estão, igualmente, em uma alçada mais física: a disputa, a audácia, a ofensa, o clamor, a indignação, a blasfêmia, a guerra, a vingança, o homicídio, o ódio e a raiva.[68] É muito interessante que mesmo a Ira não se encontrando entre os pecados da carne – segundo Benedicti (1596) ela estaria relacionada à ambição – sua causa era relacionada a uma origem fisiológica.

---

[62] *Ibidem*, 510-511. [Tradução nossa].
[63] *Ibidem*, p. 511.
[64] *Ibidem*.
[65] *Ibidem*, p. 524-525.
[66] *Ibidem*, p. 530.
[67] *Ibidem*, p. 532. [Tradução nossa].
[68] *Ibidem*, p. 533.

A Gula é definida como uma inclinação a "uma ganância desordenada de comer e beber [vne cupidité desordonnee de boire & manger]".[69] Também é um pecado a ser analisado, pois poderia ser tanto mortal quanto venial – nesse sentido o confessor deveria ser prudente. A partir desse pecado, Benedicti (1596) destacou somente 5 derivações: o atordoamento de espírito, a alegria pela desarmonia, a multiplicação de palavras, a bufonaria e a imundice.

A Preguiça possui uma história interessante. O antigo pecado da acídia era relacionado a uma questão mais espiritual, como por exemplo, o não cumprimento de ritos religiosos. Esse pecado também poderia aparecer sob forma de uma falta de fé. Contudo, na Idade Moderna, com a ascensão do capitalismo, o contexto envolto à Preguiça sofreu transformações. Em primeiro lugar, ela se tornou um pecado mortal, em segundo, estabeleceu-se uma lógica de produtividade própria das sociedades de mercado. Nesse mesmo sentido, a pobreza começou a ser vista sob um olhar pecaminoso, pois nessa nova definição, ela seria consequência da Preguiça. O grande problema desse pecado, na visão do teólogo, era que ele constituía uma ameaça à "ordem estabelecida [l'ordre établi et les paresseux sont une classe dangereuse]".[70]

Para esse último pecado, Jean Benedicti destacou oito filhas: o desespero, a malícia, a pusilanimidade, o adormecimento da alma, o rancor, a divagação de espírito, a negligência e a sonolência.[71] O teólogo franciscano parece mais inclinado à interpretação antiga da Preguiça, pois todas as faltas derivadas dizem respeito à negligência de deveres espirituais. A sonolência vira pecado, por exemplo, quando se dorme e não se comparece à missa. Em sua definição, o caráter de produção no sentido mais capitalista do termo não se faz presente, ao menos de forma clara.

Delumeau (1983) cita, para melhor explicar a grande categorização ao redor do pecado, a obra *Compost et kalendrier des bergiers*, publicada originalmente em 1491, mas que teve várias reedições. Ela é célebre por apresentar os 7 pecados capitais como uma árvore dividida em sete partes que, por suas vezes, são como que árvores próprias, cada qual com seus ramos e galhos. A grande árvore possui um início e um fim:

> um começo primeiro que é o diabo e tende a um fim último: que é a danação eterna

[69] *Ibidem*, p. 548. [Tradução nossa].
[70] DELUMEAU, Jean. *La Péché et la Peur… Op. Cit*., p. 264. [Tradução nossa].
[71] BENEDICTI, Jean. *La somme des pechez… Op. Cit*., p. 565.

> [un commencement premier qui est du diable et têdent en une fin derniere : qui est la damnation eternelle].[72]

Os pecados estão subdivididos em 87 ramos, que dão origem a 261 galhos que por sua vez geram 783 possibilidades de pecado.[73] Essa publicação se propõe a uma detalhada categorização, talvez ainda maior do que a obra de Benedicti, que se propunha ser um manual para auxiliar no momento da confissão. As reedições mostram como ela foi popular em finais do século XV e primeiras décadas do século XVI.

Na edição de 1529, o pecado que recebe o maior detalhamento é a Avareza, tal como seria na obra de Benedicti (1596), com 20 ramos que geram 180 possibilidades de pecado. Em seguida figuram os pecados do Orgulho e da Preguiça, com 17 ramos cada um. A Inveja ocupa a terceira posição, com 13 ramos. A Ira é dividida em 10 ramos, enquanto a Gula e a Luxúria figuram com apenas 5 ramos cada. A quantidade de ramificações talvez não tenha relação direta com uma maior gravidade do pecado. A Luxúria, segundo o *Compost et kalendrier des bergiers*, é o pecado "mais prazeroso ao diabo [le plus plaisant au diable]", pois dessa forma ele ganha "duas pessoas juntas [deux personnes ensemble]".[74] Apesar dessa advertência, ele recebeu um menor detalhamento em relação aos pecados que, em teoria, seriam menos graves.

O pecado da Luxúria, de forma geral, aparecia nas posições mais baixas do septenário – sobretudo na última. Tal posição, em teoria, indicava que este pecado seria menos grave que os outros seis. Entretanto, quando analisamos um contexto maior de produções, podemos observar que a posição formal do pecado da Luxúria não correspondia à visão que os modernos possuíam sobre ele. Em um penitenciário anônimo de 1490, estudado por Delumeau (1983), a Luxúria era considerada como sendo mais grave do que o homicídio.[75] A punição infernal, segundo a publicação, englobava o calor, pois o pecador ardia por sua concupiscência, exalaria fedor por sua infâmia e sofreria com o seu próprio remorso.[76]

O septenário da forma como conhecemos, foi estabelecido, em parte, pelos escritos do papa Gregório Magno e de Tomás de Aquino. Para esse último, a virtude não era algo natural ao

---

[72] LE GRANT Kalendrier et compost des Bergiers avecq leur Astrologie. Et plusieurs aultres choses. Troyes : par Nicolas le Rouge, 1529, s/p. [Tradução nossa].
[73] DELUMEAU, Jean. *La Péché et la Peur… Op. Cit*., p. 229.
[74] LE GRANT Kalendrier et compost… *Op. Cit*., s/p. [Tradução nossa].
[75] DELUMEAU, Jean. *La Péché et la Peur… Op. Cit*., p. 238.
[76] LE GRANT Kalendrier et compost… *Op. Cit*., s/p.

ser humano. Ela poderia ser adquirida, dessa forma, também "o vício não é contra a natureza",[77] ou seja, ele pode ser combatido e controlado. A filosofia de Aquino é bastante rígida. Pecado, escreveu, "é transgressão da lei divina e desobediência aos mandamentos do céu. Logo, se alguém comete um só pecado está sujeito a todos os outros", pois aquele que incorre em pecado "priva-se de todas as virtudes. Ora, quem não tem uma virtude, tem o vício contrário. Logo, quem tem um pecado, tem todos".[78]

Essa visão contaminadora do pecado é importante para compreendermos o *horror de si*. Mesmo com uma grande autocensura, o sujeito pode cair em tentação e pôr a perder as suas virtudes. A questão que se coloca é a de um controle dos mais profundos pensamentos, pois o pecado se dava, segundo a definição dos teólogos modernos baseados em Aquino, através da vontade e do desejo, ou mais especificamente, através dos *desvios da vontade*, termo concebido já por Agostinho. É a partir desse *exame de consciência* que se chega à questão da penitência. Aquino propôs que no lugar de uma reparação, deveria existir uma punição de mesmo nível que a falta cometida.[79]

A cultura do pecado, portanto, deveria estabelecer punições. Para isso, era necessário categorizar os pecados. Grande parte dos manuais de confissão trazem um grande detalhamento de pecados, o *La somme des pechez* (1596) de Benedicti apresenta, após a explicação sobre cada pecado, os remédios para evitá-lo. Uma atenção considerável foi dada às faltas sexuais, mais explicitamente falando. Elas eram, quando detalhadas, dezesseis: beijo impuro; toque impuro; fornicação, sedução de virgem; adultério; duplo adultério, quando os dois pecadores são casados; sacrilégio voluntário, quando um dos pecantes fez votos religiosos; rapto e violação de virgem; rapto e violação de casada; rapto e violação de freira; incesto; masturbação; posições sexuais inconvenientes; relações sexuais não naturais;[80] sodomia; e, por fim, bestialidade.[81]

O mais significativo é que essa sequência está na ordem do menos ao mais grave. Assim, podemos perceber que a sexualidade individual, a masturbação, era vista como mais grave que o estupro, representado pela dupla "rapto e violação". Essa visão que não entendia o estupro como algo tão grave está presente no desenrolar de casos de possessão demoníaca. Muitas vezes a

[77] AQUINO, Tomas de. *Suma Teológica*: Os hábitos e as virtudes… *Op*. *Cit*., p. 292.
[78] *Ibidem*, p. 322.
[79] DELUMEAU, Jean. *La Péché et la Peur*… *Op*. *Cit*., p. 217.
[80] Todas aquelas que não visavam a procriação. Cf. CLAVERO, Bartolomé. Delito y Pecado. Noción y Escala de Transgresiones. In: TOMÁS Y VALIENTE, F. *et all* (org). *Sexo Barroco y Otras Transgresiones Premodernas*. Madrid: Alianza Universidad, p. 75-76.
[81] DELUMEAU, Jean. *La Péché et la Peur*… *Op*. *Cit*., p. 226.

vítima era também culpada, pois a cultura do pecado condenava ambos, estuprador e vítima, pelo ato carnal, independente da questão do consentimento.[82] Nota-se que o mais grave era o "rapto e violação de freira". Novamente, dentro da cultura do pecado, a questão do consentimento aparece como menos importante do que o voto de castidade.

A grande atenção dada à sexualidade é fruto do *problema da carne*. Desde a Queda do Paraíso, a humanidade estava destinada à morte. O Pecado Original, embora muitas vezes apareça como Orgulho, é sempre relacionado ao ato sexual, o que cria uma grande contradição. O mandato divino *crescei e multiplicai* foi submetido às interdições sexuais que, por sua vez, aspiravam a uma regulamentação do uso dos corpos e dos prazeres. O ato sexual poderia ser um mal necessário, ou um remédio, segundo o Apóstolo Paulo e Agostinho, mas não menos perigoso. Os prazeres da carne eram grande fonte de tentação e poderiam levar à danação eterna.

1.2. O PROBLEMA DA CARNE

A percepção sobre a fragilidade do mundo, conforme desenvolvida por Delumeau (1983), está intrinsecamente ligada ao problema da carne. A condenação da humanidade foi selada com o Pecado Original, não à toa esse capítulo da história religiosa também é chamado de A Queda do Homem. Uma batalha interna entrava se iniciava, sendo seu objetivo a salvação da alma. Para tanto, teólogos se esforçaram em sustentar a oposição entre corpo e espírito, trazendo a grande batalha do Bem contra o Mal para o interior e a carne de cada indivíduo. O controle dessa disputa, contudo, era realizado de forma externa, especialmente a partir do dispositivo da confissão, que servia para avaliar o estado interno e a vontade de cada fiel.

Michel Foucault (1999) verificou uma grande ruptura ocorrida no século XVII, o "nascimento das grandes proibições, valorização exclusiva da sexualidade adulta e matrimonial, imperativos de decência, esquiva obrigatória do corpo, contenção e pudores imperativos da linguagem".[83] As grandes proibições envolvem diferentes saberes, como a teologia, a medicina e a filosofia-natural. Mesmo que possam parecer independentes e até mesmo conflitantes, é

[82] Que não era entendida da mesma forma como a entendemos hoje. Cf. VIGARELLO, Georges. *Histoire du Viol* - (XVI^{e}-XX^{e} siècles). Paris : Editions du Seuil, 2019, ebook.
[83] FOUCAULT, M. *História da Sexualidade 1* – A Vontade de Saber. Trad. Maria Thereza Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. 13ª ed. Rio de Janeiro: Graal, 1999, p. 109.

importante analisar as proibições, pois muitas delas convergem, gerando uma relação de cumplicidade, mesmo que involuntária, entre esses saberes.

Os manuais de confissão são uma fonte interessante para compreender a problemática da carne, pois neles há descrições sobre os pecados, muitas vezes não tão detalhadas, como no caso de *La somme des pechez* (1596) de Jean Benedicti, mas, de uma forma geral, esse tipo de publicação arrolava as penitências para cada falta, o que permite compreender melhor a gravidade de cada pecado na prática, e não apenas na teoria. Como citamos anteriormente, pecados como o Orgulho e a Avareza recebiam grande atenção dos teólogos, porém, na prática, as atenções voltavam-se aos pecados da carne, em especial àqueles relacionados ao sexo, mesmo entre os casados.

O problema da carne não se originou no seio da religião. No quarto volume de História da Sexualidade, *Les Aveux de la Chair* [As Confissões da Carne] (2018), Foucault analisou a genealogia de um discurso sobre a carne e os ideais de casamento e de abstinência sexual. O filósofo buscou mostrar que a ideia do matrimônio voltado para a procriação não foi desenvolvida pelos patriarcas da Igreja Cristã, mas sim construída por filósofos gregos, que desenvolveram regras de conduta para atingir o que consideravam uma vida virtuosa.[84]

O ponto principal dessa conduta se encontrava no *uso dos prazeres*, que deveria ser mediado pelo discernimento. A mudança ocorrida nos primeiros séculos de nossa era foi uma maior problematização do vínculo conjugal em detrimento de outros tipos de relação sexual, tais como a pederastia, entendida aqui como a relação de caráter pedagógico entre um homem mais velho (erastes) e outro mais jovem (eromenos). A ética do uso dos prazeres antecede a renúncia e as normas de conduta que o cristianismo adotou e transformou em regras universais, como por exemplo, a preservação da castidade, tanto no estágio anterior ao casamento quanto na forma de celibato para a vida clerical.

Na obra *Somme des péchez qui se commettent en tous estats* (1635), do jesuíta francês Étienne Bauny (1564-1649), é possível verificar a importância excessiva dada à virgindade à época. Ela era entendida como uma verdadeira propriedade, um tesouro. Nesta obra se afirma que quando uma moça perdia a virgindade antes do casamento, o homem responsável deveria casar-se com ela ou indenizar a família em dinheiro, para que este fosse acrescido ao dote e a jovem pudesse ter um bom casamento, com um marido de mesmo nível do que teria se tivesse se

[84] *Idem*. *Histoire de la Sexualité 4 – Les Aveux de la Chair*. Paris: Gallimard, 2018, *ebook*.

mantido virgem.[85] O dinheiro então, seria uma forma de compensação pela virgindade, que tinha um valor tão importante para a honra das famílias e dos homens que mantinham as mulheres sob sua tutela.

A virgindade como um estado ideal já estava presente na Grécia Antiga. Segundo Foucault (2018), "foram então filósofos e diretores não cristãos que a formularam [ce sont donc des philosophes et des directeurs non chrétiens qui l'ont formulé]".[86] Nesse sentido, o *uso dos prazeres* passou a dar lugar a "propostas de renúncia, as quais foram amplificadas pelo cristianismo e se tornaram normas universais de conduta".[87] O território de soberania da renúncia eram o convento e o monastério. Ali, a problemática da carne foi ampliada e os preceitos da vida ascética deviam dirigir e controlar os corpos. Dentro dos muros monásticos, a carne deveria ser silenciada.

O grande paradigma monacal da modernidade foi o controle da carne pelo espírito. As penitências se relacionam a esse controle, pois tratam do domínio sobre os desejos e o desprezo pelas necessidades sexuais particularmente. A salvação passava pela superação do corpo, e o corpo, como afirmou o historiador Jacques Gélis (2012), foi o centro do ministério cristão.[88] O corpo modelar era o corpo de Cristo, um corpo sofredor que foi imolado em sacrifício pela salvação da humanidade; um corpo, portanto, marcado pela Paixão, pela dor e que havia resistido às tentações do próprio Diabo.[89] De acordo com a tradição Bíblica, Jesus teria sido abordado pelo próprio Satanás em três momentos durante o período de jejum no deserto – após seu batismo pelas mãos de João Batista. Mesmo com as tentações diabólicas, Cristo teria resistido e superado as necessidades corporais – entre elas a fome – e ambições.

Dessa forma, o corpo de Cristo ideal tão cultuado nos monastérios e conventos era um corpo que havia suportado a fome. O Diabo oferecera transformar pedras em pães, mas Jesus havia superado a necessidade do alimento. Na segunda tentação o Diabo carregou o corpo de Cristo até um pináculo – uma passagem bíblica que foi muito utilizada para comprovar que demônios poderiam interagir corporalmente com humanos – e tentou convencê-lo a saltar para

---

[85] BAUNY, Étienne. *Somme des péchez qui se commettent en tous estats* : de leurs conditions et qualitez: & en quelles occurences ils sont mortels, ou veniels. Troisiesme edition, revueuë et corrigée par l'autheur. Paris : Michel Soly, 1635, p. 102-104.
[86] FOUCAULT, M. *Histoire de la Sexualité 4… Op. Cit*., *ebook*.
[87] BRAGA, Gabriel. Dor, Sofrimento e Exorcismos: O Problema da Carne na Idade Moderna. *Aedos*, Porto Alegre, v. 12, n. 26, p. 610-631, ago. 2020, p. 617.
[88] GÉLIS, Jacques. O Corpo, a Igreja e o Sagrado. In: CORBAIN, A.; COURTINE, J.-J.; VIGARELLO, G. (orgs). *História do Corpo 1.* Da Renascença às Luzes. Trad. Lúcia M. E. Orth. 5ª ed. Petrópolis: Vozes, 2012, p. 19.
[89] O episódio aparece em três dos quatro evangelhos: Mateus 4:1-11, Marcos 1:12,13 e Lucas 4:1-13.

ser salvo por Deus, porém significaria incorrer no pecado do Orgulho e Jesus não caiu nesta tentação. Por fim, Satã ofereceu todos os reinos do mundo, porém o Filho de Deus não possuía ambições terrenas, mais um grande exemplo para os ascetas. Por fim, encaminhando para a Paixão, seu corpo sofreu torturas indizíveis para expiar os pecados da humanidade.

O sofrimento, aliás, foi considerado pela doutrina como uma forma de se unir ao Cristo para alcançar a salvação. A partir da Contrarreforma, as chagas de Cristo tornaram-se cada vez mais exploradas visualmente, o sofrimento tomando espaço na adoração e também como forma de devoção. O sofrimento de inocentes "nunca deixou de nutrir o imaginário do Ocidente cristão".[90] O período dos mártires, contudo, havia escasseado. Gélis (2012) aponta então o desenvolvimento de um *desejo de martírio*, que consistia na vontade de não apenas reviver o momento da Paixão, mas igualmente compartilhar o sofrimento do Salvador. Tal movimento é percebido, principalmente, por parte dos chamados místicos:

> O místico vive de maneira permanente uma dupla relação com o corpo divino. Pela comunhão, ele o assimila; por ser seu desejo de partilhar o sofrimento do Redentor, ele aspira fundir-se ou incorporar-se no corpo divino. Se o corpo é o principal obstáculo para chegar a Deus, ele pode ser também o meio de operar sua salvação.[91]

Essa mística, de acordo com Michel de Certeau (2015), "prolifera em torno de uma perda".[92] É um sentimento constante de luto. A mística "torna legível uma ausência que multiplica as produções do desejo".[93] Devemos, portanto, compreender o que significa essa ausência, primeiro acompanhando Certeau, assim como o seu significado na Idade Moderna e a relação com o problema da carne e o *desejo de martírio*, analisado por Gélis (2012).

Há uma forte reação contra o luxo e o conforto, que ressurgem com força no contexto do Renascimento. Segundo Georges Minois (2019), "alguns espíritos piedosos" entenderam o crescimento urbano como "o ressurgimento do vício, da corrupção, a busca de um ideal puramente mundano arrastando atrás de si os pecados de Babilônia, Sodoma e Gomorra, da Roma pagã".[94] Assim sendo, o ideal eremita retorna como paradigma, sobretudo nos espaços

---

[90] GÉLIS, Jacques. O Corpo, a Igreja e o Sagrado… *Op. Cit*., p. 51.
[91] *Ibidem*, p. 53.
[92] CERTEAU, Michel de. *A Fábula Mística* – séculos XVI e XVII. Volume 1. Trad. Abner Chiquieri. Rio de Janeiro: Forense, 2015, p. 20.
[93] *Ibidem*.
[94] MINOIS, Georges. *História da Solidão e dos Solitários... Op. Cit*., p. 165.

monacais. O misticismo é um exemplo dessa prática que busca no isolamento a ascensão do espírito.

Na época moderna é possível distinguir, entre algumas mutações nas estruturas socioculturais, um deslizamento que conduz "de uma organização *religiosa* a uma *ética* política e econômica".[95] No início da modernidade se inicia uma ruptura entre religião e moral. Podemos mesmo falar em uma secularização da moral. Nesse sentido, a Igreja enquanto instituição e a própria religião perderam parte da força que possuíam anteriormente. Nesse sentido é que surge o sentimento de ausência trabalhado por Certeau (2015). Deus parecia mais distante e os modos para encontrá-lo e contactá-lo se radicalizaram.

O ideal de experiência cristã, dentro dos monastérios e conventos, muitas vezes se manifestava por meio da violência auto afligida, cujo objetivo era o compartilhamento físico e espiritual da Paixão. Evidenciou-se com estas práticas a degradação da carne, o desprezo pelo corpo, uma rejeição do próprio mundo.[96] Por esse motivo, até mesmo a doença era vista sob um olhar positivo, pois era considerada sinal de eleição divina. O sofrimento físico ganhou grande destaque e importância dentro da vida monacal. As privações, não apenas sexuais, mas aqui entram também o jejum e o isolamento, eram meios de adoração ao corpo de Cristo – que seguiam os preceitos bíblicos, em especial a passagem sobre as tentações sofridas.

O movimento ascético não é uma criação moderna, assim como não o são a castidade e a importância da virgindade. O historiador Peter Brown (1989) demonstrou que esta atenção particular ao corpo e às privações dos prazeres não é nem mesmo uma invenção cristã. As vestais da Roma Antiga e as sacerdotisas e profetizas virgens da Grécia Clássica já encarnavam essa ascese, embora os significados culturais não fossem os mesmos do cristianismo.

A importância das religiosas virgens do Paganismo vinha de sua condição anômala. Eram admiradas, mas não tidas como um exemplo, "Sua virgindade não falava para a comunidade como um todo de uma perfeição perdida há muito tempo [Their virginity did not speak to the community as a whole of a long-lost perfection]".[97] O grande poder da castidade apenas foi possível a partir de uma cultura em que o Pecado Original era uma característica

---

[95] CERTEAU, Michel de. *A Escrita da História*. Trad. Maria de Lourdes Menezes. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982, p. 152.
[96] Aliás, o *amor ao século*, ou seja, a esse mundo, era parte do pecado da Luxúria.
[97] BROWN, Peter. *The Body and Society… Op. Cit.*, p. 8. [Tradução nossa].

fundamental de sua formação. A continência cristã tem como seus símbolos a Virgem Maria e o copo de Cristo.

Nos primeiros séculos do cristianismo, estabeleceu-se uma forte ligação entre o dom da profecia e a abstinência sexual, cuja referência era o período de quarenta dias que Moisés, segundo a Bíblia, passou na presença de Deus. Após esse tempo, o profeta teria perdido o interesse em manter contatos carnais com sua esposa.[98] Ele havia se tornado um veículo da mensagem divina, algo que o diferenciava:

> alguns cristãos se distinguiam como veículos confiáveis e notáveis das mensagens de Deus. Esperava-se que suas vidas levassem a marca de uma proximidade excepcional com o Espírito de Deus. A abstinência sexual era uma dessas marcas. Ela desempenhou um papel importante no estabelecimento da autoridade dos profetas em muitas igrejas do século II.
> [some Christians distinguished themselves as outstanding reliable vehicles of God's messages. Their lives were expected to bear the mark of exceptional closeness to the Spirit of God. Sexual abstinence was one such mark. It played an important role in stablishing the authority of prophets in many second-century churches].[99]

Para além da abstinência, o conceito de virgindade tornou-se cada vez mais caro às autoridades religiosas. As jovens selecionadas para serem as *noivas de cristo* tinham de se manter virgens para serem consideradas receptáculos do sagrado.[100] Esse *status* diferenciado levava muitas famílias a entregar suas filhas, ainda crianças, aos cuidados da Igreja. Essa prática também existiu na Idade Moderna, embora o ascetismo não tivesse mais o mesmo papel social. O envio de jovens aos conventos contra suas vontades ficou conhecido como *monacato forçado*, uma prática bastante difundida na Itália dos séculos XV a XVII. De acordo com a historiadora Susanna Mantioni (2014): Certamente, a instituição monástica havia se tornado (...) uma "extensão" da família patriarcal [Certamente, l'istituto monastico era diventato (...) una "estensione" della famiglia patriarcale].[101]

Essas mulheres, contudo, não traziam reconhecimento a sua família, tal como na Antiguidade. Mantioni (2014) elencou como uma das razões do *monacato* forçado, a prerrogativa de casamentos apenas entre nobres, o que deixava o mercado matrimonial [*mercato*

---

[98] *Ibidem*, p. 67.
[99] *Ibidem*, p. 66. [Tradução nossa].
[100] *Ibidem*, p. 260.
[101] MANTIONI, Susanna. *Monacazioni forzate e forme di resistenza al patriarcalismo nella Venzia della Controriforma*. 345f. Tese – Facultad de Geografía e Historia, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 2014, p. 7. [Tradução minha].

matrimoniale] muito disputado. Contudo, essa prerrogativa atingia mais fortemente as mulheres, pois aos homens nobres era permitido o casamento com não nobres, caso houvesse uma grande quantia para o dote. Isso gerou em um desequilíbrio. Era mais difícil para as mulheres nobres encontrar um marido, pois estes deveriam ser da mesma classe. Como consequência, às mulheres nobres preteridas no mercado matrimonial, restava o convento como o "único modo de preservar a honra [l'unico modo di salvaguardare l'onore]".[102]

Outro motivo do *monacato forçado* era a preservação do patrimônio familiar, devido à inflação dos dotes matrimoniais, devido ao declínio da atividade mercantil em Veneza. O casamento tornou-se um investimento,[103] uma forma de ascensão social, no caso das famílias de mulheres não nobres, ou, então, uma maneira de recuperar prejuízos. Nesse entremeio estavam mulheres nobres colocadas à força em mosteiros sob uma rígida disciplina que exigia a preservação da virgindade e o isolamento social.

Uma das maiores diferenças entre o ascetismo antigo e o moderno era justamente o ambiente monacal:

> Muito embora a maioria das mulheres da aristocracia a respeito das quais possuímos informações mais seguras tenha optado por dedicar-se integralmente à vida religiosa, o que as torna modelos de virtude e de devoção, isso não significou, a princípio, a reclusão perpétua em um mosteiro.[104]

O ascetismo moderno propôs um distanciamento do mundo que não era apenas conceitual, mas também físico. Místicos como João de Ávila ansiavam "a deixar o mundo e a procurar a perfeição na solidão".[105] As freiras viviam em isolamento com o objetivo de expiar os pecados da humanidade e adorar a Deus. Seus corpos abstêmios lhes concediam uma forma particular de devoção. Apesar dos objetivos coletivos, como por exemplo, orar pela salvação comunitária, as práticas eram muito mais individuais, restritas ao ambiente monacal. Sobretudo após a Reforma Protestante, o movimento monástico vivenciou uma renovação da piedade cristã na qual o sofrimento físico era uma forma de adoração.

Para além da adoração, o sofrimento vinha também sob a forma da punição, em especial aos desvios sexuais e condutas que iam contra a renúncia monacal. A madre superiora do

---

[102] *Ibidem*, p. 54. [Tradução minha].
[103] *Ibidem*, p. 55-56.
[104] SILVA, Gilvan Ventura da. Ascetismo, Gênero e Poder no Baixo Império Romano: Paládio de Helenópolis e o status das Devotas Cristãs, *História*, São Paulo, v. 26, n. 1, p. 82-97, 2007, p. 86.
[105] MINOIS, Georges. *História da Solidão e dos Solitários*... *Op*. *Cit*., p. 167.

convento das ursulinas de Loudun, palco de um dos casos de possessão coletiva analisado por essa tese, Jeanne des Anges, entrou para a vida religiosa após, em suas próprias palavras, "três anos em grande libertinagem [trois annés en grand libertinage]".[106] O sofrimento servia para expiar os pecados passados, era uma punição pelos excessos da carne cometidos por Jeanne no passado.

A degradação do corpo, aliás, foi um elemento importante na literatura hagiográfica, que serviu de modelo para a experiência mística. O que se enunciava nas hagiografias era o domínio individual sobre a carne. Nas palavras de Gélis (2012), "domar a própria carne é antes de tudo infligir-se uma feroz disciplina".[107] Tal disciplina pregava o desprezo pelo corpo e a rejeição ao mundo. Visava inserir o corpo na experiência da Paixão por meio de condutas extremas tais como o jejum e a flagelação. Essas ações expressavam a busca por um corpo que não podendo ser classificado como santo poderia ser um corpo redimido.

O jejum e a flagelação visavam a redenção pela punição ao corpo, justificada pela natureza humana pecadora. Gélis (2012) explica que esta seria a motivação para o corpo ter sido definido como um obstáculo, mas também como o meio para se chegar a Deus. A união com o Salvador apenas se daria quando fossem superados os obstáculos impostos pela carne. A superação poderia ocorrer quando somente quando o corpo fosse dominado pela mente, o que implicava na submissão do corpo a condições extremas de dor e fome. Era necessário expressar fisicamente o desprezo pela carne. Mas, a vida asceta não seria uma experiência exclusiva dos indivíduos, tendo que ser externalizada.

"O sofrer", segundo Certeau (2015) "é um ponto ao mesmo tempo originário e recapitulativo".[108] O objetivo não era apenas relembrar e homenagear o sofrimento de Cristo, os objetivos ascetas incluíam a transformação do corpo, ou então, a criação de um corpo novo. Para isso, o místico estaria "constantemente na corda bamba",[109] pois o seu desprezo pelo corpo deveria seguir algumas regras. Evidentemente, suas ações não poderiam levá-lo à morte, o suicídio era considerado um pecado mortal. Outro ponto do paradoxo místico era que, ao reforçar o desprezo ao corpo para exaltar o espírito, se dava justamente uma grande atenção ao corpo,

---

[106] DES ANGES, Jeanne. *La Possession de la Soeur Jeanne des Anges de la Maison de Coze*. In : LEGUE, G. ; TOURETTE, G. *Sœur Jeanne des Anges Supérieure des Ursulines de Loudun* (XVIIe siècle). Paris : Aux Bureaux du Progrès, 1886, p. 35. [Tradução minha].
[107] GÉLIS, Jacques. O Corpo, a Igreja e o Sagrado... *Op. Cit*., p. 55.
[108] CERTEAU, Michel de. *A Fábula Mística* – séculos XVI e XVII. Volume 2. Trad. Abner Chiquieri. Rio de Janeiro: Forense, 2015, p. 232.
[109] GÉLIS, Jacques. O Corpo, a Igreja e o Sagrado... *Op. Cit*., p. 64.

situação esta que poderia afastar o indivíduo das obrigações espirituais. Dever-se-ia sofrer, mas igualmente ter cuidado. Complementando com uma reflexão de Certeau (2015), "o sofrer seria, finalmente, o ato do que deve ser, a identificação do ato contingente ao deve ser, fazer ou ter divino que se procura um corpo".[110]

Não se deve considerar as atitudes dos místicos como um simples ato de imitação do sofrimento de Cristo e dos santos mártires, pois seria pecado do orgulho e da soberba. Aquelas atitudes são, na definição de Gélis (2012),

> fruto 'de uma longa educação do imaginário', na qual a meditação cotidiana da paixão, a adoração do Cristo das dores, a devoção assídua às cinco chagas, a devoção visual das imagens piedosas tem um lugar predominante.[111]

A partir dessa devoção e de práticas como a ascese e a autoflagelação, defendo que se deu a criação de um novo corpo. A carne domada assumia o lugar da carne ardente de desejos. Modelava-se uma carne silenciada. Esse era o corpo da devoção, que abandonava a condição de obstáculo para tornar-se um instrumento religioso. Nas imagens religiosas modernas era comum que os santos ostentassem a parte do corpo que mais fora alvo de sofrimentos,[112] justamente porque seria através do sofrimento que o corpo se transformaria. Esse corpo da devoção seria como um "receptáculo do sagrado, um corpo relíquia, objeto de devoção e revitalização".[113]

Essa constatação de Gélis (2012) tem importante paralelismo com nossa pesquisa sobre a possessão demoníaca. A possuída estava em estado de constante sofrimento, físico e espiritual. Somente o ritual de exorcismo tinha o poder de livrá-la desse mal. Após o ritual, contudo, o estatuto que cerca seu corpo deve ser analisado atentamente, pois ele não é idêntico ao estado anterior à vexação. Tal como os mártires, a possuída enfrentava por uma provação que modificava a sua carne. Seu corpo não poderia mais ser o mesmo após o contato íntimo com uma entidade sobrenatural. Não havia retorno ao estágio precedente. A despossuída, após o ritual, poderia adquirir características muito similares às dos santos. Jeanne des Anges, por exemplo, madre superiora das ursulinas de Loudun, ganhou chagas em uma de suas mãos. Ela passou a performar pequenos milagres, gerando um fluxo de peregrinos para Loudun. Inclusive, esteve presente no parto do futuro rei Luís XIV, para garantir sua saúde.

---

[110] CERTEAU, Michel de. *A Fábula Mística* – séculos XVI e XVII. Volume 2... *Op. Cit.*, p. 234.
[111] GÉLIS, Jacques. O Corpo, a Igreja e o Sagrado... *Op. Cit.*, p. 68.
[112] *Ibidem*, p. 88.
[113] *Ibidem*, p. 94.

Toda essa atenção à carne acabou por criar, no seio da Igreja, dispositivos de controle, sendo um dos mais notáveis e reconhecidos, a prática da confissão. Para uma boa confissão era necessário conhecer o que era o pecado e quais os seus tipos, para poder melhor descrever as faltas individuais. Nesse sentido, afirma Delumeau (1983), "com os meios e a mentalidade da época, a Igreja se esforçou em constituir uma ciência da sexualidade [avec les moyens et la mentalité de l'époque, l'Église s'est efforcée de constituer une science de la sexualité]".[114]

Ao longo de *Les Aveux de la Chair* (2018), quarto volume de *História da Sexualidade*, Foucault trata dos conceitos que permearam a questão da carne no início do Cristianismo. Em particular, houve a valorização da *tentação* e da *concupiscência*, que impulsionaram os conceitos de *virgindade* e a *abstinência* em novos patamares. A isso, o filósofo denominou de *uma nova experiência*, que se definiu no período de conformação da religião Cristã e se caracterizou pela criação de dois elementos novos: a disciplina penitencial – que se tornou mais rígida desde finais da Idade Média – e a ascese monástica, cujas gêneses datam dos séculos II e III.[115]

A carne deve ser compreendida como

> (...) um modo de experiência, isto é, como um modo de conhecimento e de transformação de si por si, em função de uma certa relação entre anulação do mal e manifestação da verdade.
> [(...) un mode d'expérience, c'est-à-dire comme un mode de connaissance et de transformation de soi par soi, en fonction d'un certain rapport entre annulation du mal et manifestation de la vérité].[116]

Isso se deve ao valor imputado pelo cristianismo ao ato sexual, sempre associado "ao mal, ao pecado, à queda, à morte (...)".[117] Essa visão, propagada pela pedagogia cristã do pecado, conduzia a um forte exame de consciência, tal qual exposto por Delumeau (1983). Este historiador trabalha, inclusive, com o conceito de uma neurose coletiva – cristã – de culpabilidade. Isso era perceptível na cultura popular:

> Uma rápida contagem revela que 50 provérbios utilizados na França no século XVI estabelecem uma relação entre pecado e punição e 5 somente entre pecado e perdão.

---

[114] DELUMEAU, Jean. *La Péché et la Peur… Op. Cit*., p. 245. [Tradução nossa].
[115] FOUCAULT, M. *Histoire de la Sexualité 4… Op. Cit*., *ebook*.
[116] *Ibidem*.
[117] *Idem*. *História da Sexualidade 2* – O uso dos prazeres. Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque. 8ª ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1984, p. 17.

> [Une rapide comptage révèle que 50 proverbes en usage en France au XVI[e] siècle établissent une relation entre péché et punition et 5 seulement entre péché et pardon].[118]

A neurose de culpabilidade era um desvio religioso e patológico com origem nu cristianismo demasiadamente voltado para o pecado e praticamente se reduzia a uma eterna luta contra suas formas. Um dos elementos dessa neurose era a frequente autoacusação, uma verdadeira obsessão originada da imposição de interdições ao sujeito que se colocava em constante luta consigo mesmo. Nesse sentido, a existência humana se resumiria em um combate interno contra a impureza mundana.[119] Nesse ponto é possível falar em um *controle da imaginação*, pois os próprios pensamentos deveriam ser rigorosamente vigiados, os desejos controlados, a carne, por fim, silenciada.

Para melhor estabelecer – e controlar – esse combate, surge o dispositivo da confissão, que possui uma relação intrínseca com a carne:

> A carne é o que se nomeia, a carne é aquilo de que se fala, a carne é o que se diz. A sexualidade é, essencialmente no século XVII (e ainda será nos séculos XVIII e XIX), o que se confessa, não o que se faz: é para poder confessá-la em boas condições que se deve, além do mais, calá-la em todas as outras.[120]

O indivíduo de desejo, então, devia ficar atento a si mesmo e confessar todas as suas faltas, sejam elas atos consumados ou apenas intenções. Os pensamentos pecaminosos seriam frutos do desejo, mais especificamente, da *concupiscência*. Era contra ela que, no passado, os ascetas do cristianismo primitivo e, então, o cristão moderno travaram sua batalha interna. Seus pensamentos deveriam passar pelo autoexame e, ao menor sinal de pecado, deveriam ser descritos ao confessor, que iria indicar a penitência a ser realizada, com o objetivo de livrar o pecador das manchas de suas faltas. É necessário compreender o que é esse dispositivo, em particular porque era justamente uma confissão o que os exorcistas objetivavam extrair da possuída, afinal, em sua visão, algum pecado ela deveria ter cometido para permitir a entrada do demônio em seu corpo.

---

[118] DELUMEAU, Jean. *La Péché et la Peur… Op. Cit.*, p. 326. [Tradução nossa].
[119] *Ibidem*, p. 331-332.
[120] FOUCAULT, M. *Os Anormais*: curso no Collège de France (1974 – 1975). Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 257.

1.3. O DISPOSITIVO DA CONFISSÃO

> Diremos em poucas palavras, para resumir tudo isso, que a confissão é um ato verbal por meio do qual o sujeito faz uma afirmação sobre o que ele é, vincula-se a essa verdade, coloca-se em uma relação de dependência perante outrem e modifica ao mesmo tempo a relação que tem consigo mesmo.
> (Michel Foucault)

A doutrina do pecado estava ligada a uma "prática da confissão e da penitência [pratique de la confession et de la pénitence]".[121] Ao longo da história cristã, a necessidade de dizer a verdade sobre si é sinalizada em diversos momentos. Esse imperativo, assim como a virgindade, não foi criado pelos patriarcas do cristianismo. Já na Antiguidade a confissão enquanto enunciação da verdade e a modificação do ser ao longo desse processo, era uma prática conhecida. Porém, nesse contexto,

> essas declarações da verdade não vêm acompanhadas de protestos de dificuldade, repressão e vergonha. Esses elementos posteriores, a confissão como tal, só aparecem nas confissões monásticas da Idade Média.
> [these statements of truth do not come accompanied by protestations of difficulty and repression and shame. These later elements, confession as such, only appear in monastic confessions of the Middle Ages].[122]

A confissão cristã moderna, sobetudo após a Reforma Católica, potencializou esses elementos. O ato de dizer a verdade adquiriu outro sentido. Essa enunciação era marcada pela vergonha e pela repressão, atravessada pelo *horror de si*. A confissão é o momento em que a *cultura do pecado* e o *problema da carne* se fazem presentes no indivíduo e na sua consciência. É o espaço onde o *malfazer* deveria ser enunciado pelo *dizer verdadeiro*. Aquele que confessa deveria demonstrar verdadeiro arrependimento, para que, somente então, pudesse receber a penitência justa e ter os seus pecados perdoados.

Na confissão, "aquele que fala afirma algo a propósito de si mesmo".[123] Entretanto, esse algo a ser afirmado não poderia ser uma informação qualquer. Não há espaço no confessionário para se falar sobre o que se cozinhou, por exemplo. Não era todo ato realizado que deveria ser

---

[121] DELUMEAU, Jean. *La Péché et la Peur… Op. Cit.*, p. 218. [Tradução nossa].
[122] TAYLOR, Chloë. *The culture of confession from Augustine to Foucault*: a genealogy of the 'confessing animal'. New York / London: Routledge, 2009, p. 13. [Tradução nossa].
[123] FOUCAULT, M. *Malfazer, Dizer Verdadeiro… Op. Cit.*, p. 6.

enunciado. O ato confessional é marcado, justamente, pelo *exame de consciência*, que busca as ações vergonhosas, enuncia aquilo que deve ser punido, em particular, os atos da carne. O sentimento de vergonha por uma determinada ação considerada pecaminosa pela doutrina cristã, é uma construção de séculos de *cultura do pecado*.

A pesquisadora Chloë Taylor, professora de estudos de gênero na Universidade de Alberta, defende que

> a institucionalização da confissão não ocorreu como uma resposta a um desejo, compulsão ou necessidade de confessar por parte dos leigos, mas foi a invenção de algo novo e difícil, e essa confissão foi projetada para instigar ansiedade tanto quanto para curá-la, para controlar e disciplinar tanto quanto para confortar.
> [the institutionalization of confession did not occur as a response to a desire, compulsion, or need to confess on the part of the laity but was the invention of something new and difficult, and that confession was designed to instill anxiety as much as to cure it, to control and to discipline as much as to comfort].[124]

Controle e disciplina entravam em jogo na confissão. Este dispositivo de enunciação objetivava a construção de um discurso de verdade em primeira pessoa. Esta era a verdade da carne, a verdade do pecado, ou, poderíamos dizer de modo mais geral, a verdade sobre o Mal. Michel Foucault, em *Malfazer, Dizer Verdadeiro* (2018), trabalha com algumas noções de confissão que vão além do nosso foco nessa tese, a saber, a confissão religiosa. Porém, suas reflexões podem ser de imenso auxílio ao traçarmos os significados do ato de penitência. O episódio que serve como abertura de seu curso está inserido no contexto manicomial. Nele, um médico administra duchas geladas em um paciente até que ele se convença de estar louco.[125] A verdade sobre si do paciente era a loucura, ele deveria enunciá-la para poder percebê-la enquanto tal.

Uma das questões destacadas é que a confissão não obedece à dinâmica tradicional do conhecimento: "o que separa a confissão de uma declaração não é o que separa o desconhecido do conhecido, o visível do invisível, mas o que poderia se chamar de certo *custo de enunciação*".[126] A passagem do *não dizer* para o *dizer* não acontece através de um processo fluido e isento de atritos. De fato, o *custo de enunciação* está relacionado à repressão e à vergonha – destacados por Taylor (2009) – estabelecidos na cultura europeia ocidental pelo Cristianismo. A questão da vergonha é destacada em produções cristãs da época moderna.

---

[124] TAYLOR, Chloë. *The culture of* confession… *Op. Cit.*, p. 2. [Tradução nossa].
[125] O médico em questão é o psiquiatra francês Dr. Leuret, que possui uma obra sobre o tratamento moral da loucura.
[126] FOUCAULT, M. *Malfazer, Dizer Verdadeiro*... *Op. Cit.*, p. 7. [Grifo nosso].

O diálogo entre o mestre e a criança que ocorre no *Sommaire de la doctrine chrestienne* (1608), de Michel Coyssard, traz muitos pontos pertinentes a esta discussão, incluindo o tema da confissão. Quando questionada sobre o motivo de a confissão ser feita a terceiros, sendo que quem perdoa é Deus, a resposta dada é a seguinte: "A fin qu'humiliez, ayons grace plus grande!".[127] Sendo difícil apresentar uma tradução literal para essa frase, trabalhemos em sua interpretação. A confissão deve vir acompanhada da humilhação, pois somente dessa forma seria possível atingir a graça e, consequentemente, obter o perdão de Deus.

Quanto ao que deve ser confessado, a criança responde que, por obrigação, seriam os pecados mortais. Havia, contudo, uma recomendação para que também se confessasse os venais, muito numerosos.[128] O recomendado, portanto, era que o ato confessional abarcasse todas as faltas, da menor à mais grave. A vergonha, o sentimento de humilhação, era o que demonstrava o real arrependimento. Não bastava enunciar o pecado e pedir por seu perdão, era necessário que acontecesse o ato de humilhação como forma de prova externa desse arrependimento interno.

Poder-se-ia argumentar que a confissão religiosa concedia visibilidade aos pecados escondidos pelo indivíduo, assim, se daria o processo de autoconhecimento. O argumento é válido, contudo, somente se olharmos para o confessor, o padre ou o diretor espiritual. De fato, ao confessar, o penitente não revela nada de novo a si mesmo. Ele já se percebia como pecador antes de adentrar ao confessionário, pois toda a pastoral cristã estava voltada para esta afirmação. O fiel, de modo geral, não ia ao confessionário para descobrir se pecou ou não. Ele já fizera sua avaliação consciente de que havia pecado, pois o *exame de consciência* deveria ser um ato constante. O problema que se colocava era enunciar as faltas em voz alta para uma outra pessoa que estava em uma posição de poder. Após a confissão, o sacerdote, tem a autoridade de perdoar os pecados e livrar a alma do penitente. Isso não diminui, no entanto, a vergonha gerada pelo sentimento de *horror de si*, tampouco a auto repressão, que deveria marcar a vida do indivíduo cristão.

Isso fica mais claro quando entendemos que, para Foucault (2018), a confissão não é uma constatação, mas um compromisso no qual "quem fala se compromete a ser o que afirma ser".[129] Doutrinariamente falando, é o momento em que o fiel cristão não apenas revela os seus

---

[127] COYSSARD, Michel. *Sommaire de la doctrine chrestienne*, mis en vers françois. Avec les hymnes et odes spirituelles. 4ᵉ edition. Lyon : Par Jean Pillehotte, 1608, p. 270.
[128] *Ibidem*.
[129] FOUCAULT, M. *Malfazer, Dizer Verdadeiro... Op. Cit.*, p. 7.

atos pecaminosos, mas se reconhece enquanto pecador e de alguma forma se compromete a tornar essa afirmação verdadeira, expondo as faltas como provas irrefutáveis de sua condição. O penitente se comprometia com a visão perpetrada pela *cultura do pecado*, reconhecendo o pecado original, a Queda e a sua própria natureza faltosa. Outro ponto destacado pelo filósofo é que aquele que confessava se submetia a uma relação de poder, o que reforça o caráter custoso da confissão.

Por fim, como último elemento destacado, a confissão pode ser tratada como um ponto de mudança na relação do sujeito consigo mesmo e com as suas faltas. Ao confessar os pecados e assumir a responsabilidade por eles, a própria relação que se tem com a condição pecaminosa se modificava. Ela não desaparece, nem é amenizada. Contudo, há uma saída, uma solução: "a confissão, ao mesmo tempo que vincula o sujeito ao que ele afirma, qualifica-o de outra maneira em relação ao que ele diz".[130] O cumprimento da obrigação da confissão e a aceitação da penitência mostravam que o pecador, com todos os seus defeitos, poderia salvar a sua alma. Ele havia pecado, mas também havia se arrependido. A tentação da carne poderia atingir a todos, porém os verdadeiros cristãos enfrentavam os custos do processo de arrependimento.

Esse arrependimento, ligado ao ato de confissão, poderia trazer ao penitente um sentimento de alívio, de paz, de tranquilidade.[131] Segundo José Rambeau, a vergonha, a fim de ser externada, pode se transmutar em culpabilidade:

> A culpabilidade seria, nesse caso, um passo além da vergonha, no sentido em que ela permite uma socialização da experiência traumática, enquanto a vergonha toca o ser do sujeito e permanece indizível. A culpabilidade seria, por assim dizer, uma colocação em discurso da vergonha, para torná-la confessável.[132]

É, de certa forma, uma maneira de tratar a vergonha: "a culpabilidade relacionada ao ato ilícito já seria um tratamento dado à vergonha que lhe é anterior. Se a vergonha garante o indizível, a culpabilidade vem para socializar a experiência traumática".[133] Essa socialização, o momento da confissão, é finalizado com uma penitência, indicando o perdão dos pecados, ou seja, um alívio da culpa. "Esse alívio", segundo Albuquerque (2005) "não vem necessariamente

---

[130] *Ibidem*, p. 8.
[131] DELUMEAU, J. *L'aveu et le pardon* : les difficultés de la confession XIII^{e} – XVIII^{e} siècle. Paris : Fayard, 1990, 46.
[132] RAMBEAU, J. Do desmentido da culpa à confissão da vergonha. *Responsabilidades*, Belo Horizonte, v. 3, n. 1, p. 71-79, mar./ago. 2013, p. 73.
[133] CAMARGOS, Liliane. O silêncio sepulcral da inimputabilidade. *Responsabilidades*, Belo Horizonte, v. 3, n. 1, p. 13-19, mar./ago. 2013, p. 16.

do perdão, mas da impressão imediata de que a partilha de um saber leva ao alívio do fardo que a culpa representa".[134]

A percepção da culpa conduzia o penitente à confissão. A construção do discurso confessional pode até colocá-lo em "um estado de angústia traumática, mas, ao mesmo tempo, isso constituirá, em seguida, um ponto de alívio de sua culpabilidade ligada à sua falta ética".[135] O conhecimento sobre si, a vergonha, a culpa e o alívio, nessa perspectiva, caminham juntos. O sujeito se reconhece como culpado e pecador, pois entende as normas da religião, mas também conhece a possibilidade de redenção.

O dispositivo da confissão servia, portanto, como uma forma de reforçar a doutrina cristã no interior dos sujeitos. Não bastava conhecer a doutrina ouvindo os sermões; os pecadores deveriam demonstrar por si próprios que os preceitos realmente haviam sido internalizados. A confissão concedia um bom panorama disso, assim,

> A confissão, nesse sentido, representou o instrumento mais adequado para o disciplinamento, o controle e a repressão da sexualidade, especialmente a feminina.
> [La confesión, en este sentido, representó el instrumento más adecuado para el disciplinamiento, el control y la represión de la sexualidad, especialmente la feminina].[136]

Essa faceta da confissão era ainda mais reforçada no interior dos conventos e monastérios. As práticas da vida asceta, para Foucault (2018), "organizam as relações entre o 'malfazer' e o 'dizer verdadeiro' [organisent des relations entre le « mal faire » et le « dire vrai »]".[137] Na sociedade cristã ocidental moderna a confissão tornou-se uma obrigação, um dever. A formulação do discurso sobre si estava relacionada ao *exame de consciência* e às mudanças que o catolicismo sofreu desde finais da Idade Média. O dispositivo da confissão foi mais bem estabelecido no IV Concílio de Latrão, ocorrido em 1215. A confissão tornou-se uma obrigação anual para os cristãos ocidentais. Porém, foi somente no Concílio de Trento (1545-1563) que a confissão foi estabelecida enquanto lei divina, pois ordenada pelo próprio Cristo.[138]

---

[134] ALBUQUERQUE, Gabriel. Rútilo nada, de Hilda Hilst: confissão e deslocamento das paixões. *Estudos de Literatura Brasileira Contemporânea*, n. 25, p. 147-157, 2005, 149.
[135] RAMBEAU, J. Do desmentido da culpa à confissão da vergonha... *Op. Cit.*, p. 77.
[136] ARCURI, Andrea. Represión sexual y de género en la confesión: los manuales de confesores de la Edad Moderna (siglos XVI–XVII). *Ex aequo*, Lisboa, n. 37, p. 81-93, jun. 2018, p. 83.
[137] FOUCAULT, M. *Histoire de la Sexualité 4… Op. Cit.*, *ebook*.
[138] Principalmente como forma de atacar protestantes, que não aceitavam a confissão como um sacramento. Cf. ALMEIDA, Angela M. de. *O Gosto do Pecado*: casamento e sexualidade nos manuais de confessores dos séculos XVI e XVII. 2ª ed. Rio de Janeiro: Rocco, 1993, p. 11-12.

De acordo com Delumeau (1983), essa obrigação possuía claros objetivos pastorais. A Igreja

> queria não somente desenvolver a prática do exame de consciência, mas também permitir ao confessor julgar os conhecimentos religiosos dos fiéis e fornecer a ocasião de catequizá-los no curso do interrogatório e do diálogo com os penitentes.
> [voulait non seulement développer la pratique de l'examen de conscience, mais encore permettre au confesseur de juger les connaissances religieuses des fidèles et lui donner l'occasion de catéchiser ceux-ci su cours de l'interrogation et du dialogue avec les pénitents].[139]

Um dos grandes objetivos espirituais para a obrigatoriedade da confissão era a *contrição*, ato que poderia ser classificado como perfeito e imperfeito, este último também é conhecido como *atrição*. Enquanto a *contrição* (perfeita) remetia a um real e sincero arrependimento devido ao amor que se tinha a Deus, a *atrição* também significava um arrependimento, mas este vinha pelo medo do Inferno. Na França moderna, um debate sobre essas duas maneiras de se arrepender ocorreu de forma intensa. As disputas entre contricionistas e atricionistas se deram, segundo Delumeau (1990), devido à incerteza das definições dadas pelo Concílio de Trento (1545-1563).[140]

Na *Théologie Naturelle* (1640), de Yves de Paris, é possível observar esse objetivo espiritual incutido no ato confessional:

> A Contrição contém dois atos; um arrependimento por ter cometido pecado; & uma firme intenção de não mais pecar. Ora, a confissão é um meio muito eficaz para a realização desses dois efeitos; porque é um procedimento que nos é como natural, humilhar-nos diante daquele que ofendemos, confessar ingenuamente a nossa culpa, para obter o perdão, porque a violência, & a vergonha que o amor sofre neste, é uma justiça que alguém faz de si mesmo; é uma espécie de multa honrosa que é dada ao ofendido
> [La Contrition contient deux actes ; vn regret d'auoir commis le peché ; & vn ferme propos de n'y plus tomber. Or la confession est vn moyen tres-efficace pour l'accomplissement de ces deux effets ; car c'est vne procédure qui nous est comme naturelle, de nous humilier deuant ceux que nous auons offencez, d'auoüer ingenuëment nostre faute, afin d'en obtenir le pardon, parce que la violence, & la honte que l'amour soufre en cela, est vne iustice qu'on prend de soy-mesme ; c'est vne espece d'amende honorable qu'on fait à la personne offensée].[141]

O que entra em cena no julgamento que faz o confessor é, justamente, a *contrição*. Os manuais de confissão e as somas de pecados, como a de Étienne Bauny (1635), reforçavam a

---

[139] DELUMEAU, Jean. *La Péché et la Peur… Op. Cit.*, p. 221. [Tradução nossa].
[140] *Idem*. *L'aveu et le pardon… Op. Cit.*, p. 52.
[141] PARIS, Yves de. *La théologie naturelle*. Tome quatriesme… *Op. Cit.*, p. 519. [Tradução nossa].

autoridade do confessor e seu poder enquanto uma espécie de juiz de consciência: "O Confessor se dará o tempo para reconhecer pela pesquisa que fará, se seu penitente foi absolvido como deveria [Le Confesseur se donnera le loisir de reconnoistre par la recherche qu'il en fera, si son penitent s'en est acquitté comme il doit]."[142] O *exame de consciência*, portanto, era uma ação individual, mas que passava pelo crivo institucional através da figura do confessor. A passagem do *malfazer* para o *dizer verdadeiro* sofria uma incontornável mediação do clero, sob a forma de normas e recomendações para uma boa confissão.

O julgamento clerical só era possível através de uma detalhada descrição dos pecados, mesmo que estes tivessem ocorrido apenas em pensamento. Isso era necessário para a própria obtenção do perdão. Por mais que os teólogos insistissem na tese de que "não há pecado tão enorme & execrável, que não se possa perdoar [il n'y a péché si enorme & execrable, qui ne se puisse pardonner]",[143] era exigido do penitente um grande detalhamento. Tudo o que se fez deveria passar por esse controle discursivo, o qual obedecia a algumas regras:

> Fez-se disso essa peça complexa (de que lhes falei da última vez), em que o silêncio, a regra do silêncio, a regra do não-dizer, é correlativa de outro mecanismo que é o mecanismo da enunciação: você tem de enunciar tudo, mas só deve enunciar em certas condições, no âmbito de certo ritual e a certa pessoa bem determinada.[144]

A carne tornava-se protagonista em muitos momentos da confissão. Dentro desse detalhamento dos atos, os pecados sexuais eram considerados "os mais difíceis de confessar [los más difíciles de confessar]".[145] Eles geralmente se enquadram no 6º mandamento, "não cometerás adultério", e pelo pecado capital da Luxúria. Já comentamos anteriormente sobre as classificações das faltas sexuais. Jean Benedicti (1596) tenta classificá-las também entre naturais e não naturais. As primeiras incluiriam a fornicação, o adultério, o incesto, o defloramento, o rapto e o sacrilégio. Entre os não-naturais, mais graves, se incluíam a masturbação, a sodomia e a bestialidade. Algumas considerações devem ser feitas sobre essas categorias.

Fornicação e adultério não são termos de grande complexidade.[146] A exigência em relação a esses dois pecados era que o confessor obtivesse detalhes sobre as condições dos dois

---

[142] BAUNY, Étienne. *Somme des péchez… Op. Cit.*, p. 21. [Tradução nossa].
[143] BENEDICTI, Jean. *La somme des pechez… Op. Cit.*, p. 833. [Tradução nossa].
[144] FOUCAULT, M. *Os Anormais... Op. Cit.*, p. 257.
[145] ARCURI, Andrea. Represión sexual y de género en la confesión… *Op. Cit.*, p. 83.
[146] Lembrando que eles abarcam apenas relações entre um homem e uma mulher. Relações entre pessoas do mesmo sexo entravam na categoria do não-natural.

pecadores, por exemplo, se ambos eram ou não casados, se a relação era ou não frequente e se os envolvidos eram ou não virgens. Era considerado incesto a relação carnal com parentes de até quarto grau ou então parentes espirituais como padrastos, madrastas e enteados. Era considerada incestuosa até mesmo a relação com padres e religiosos, mas nesse caso, se incluía também o termo sacrilégio. Caso fosse uma freira, a relação era classificada como incestuosa, sacrílega e adúltera.

Optei por traduzir o termo *stupre*, em português, como *defloramento*, em razão da explicação dada por Jean Benedicti ao termo. O defloramento não era considerado como uma ofensa à mulher, já que, de acordo com o teólogo, ela "não é senhora de seu corpo, de sua honra, nem de sua virgindade, não mais de que seus membros [n'est pas maitresse de son corps, de son honeur, ny de sa virginité, non plus que de ses membres]".[147] O teólogo ainda complementa suas considerações com uma citação em latim: *puella non est domina suæ virginitatis extra matrimonium*, reforçando o pensamento de que "a donzela não é senhora de sua virgindade fora do casamento". Os verdadeiros senhores de sua virgindade eram aqueles que Benedicti (1596) considerava como os verdadeiros desonrados por esse pecado: os pais e irmãos da mulher deflorada, porém, fica claro ao longo do texto que o homem desonrado é, principalmente, o pai.

O pecado de rapto é o que hoje classificamos como *estupro*. Há de se destacar, contudo, suas particularidades. O termo *rapto* não é ocasional. Para falar sobre estupro, os exemplos de Benedicti são sempre de uma mulher raptada do que era considerado como o *seu lugar*: a jovem, da casa de seus pais, a viúva, de sua casa, a freira, do convento, entre outros.[148] Essa classificação deixava de fora grande parte da população feminina, sobretudo as que estavam submetidas a uma relação servil, como é o caso de uma das possuídas estudadas nessa tese. Uma parte desta população feminina eram as prostitutas. O estupro delas, segundo o teólogo, não deveria ser punido com a morte, como nos outros casos, pois elas seriam infames e estariam expostas ao risco por conta própria. Em outras palavras, elas estavam fora do que era considerado o *seu lugar* enquanto mulheres.

A posição social também afetava a gravidade do pecado. "Aquele que conhece[149] aquela que é consagrada & dedicada a Deus, comete sacrilégio [Celuy qui cognoist celle qui est

[147] BENEDICTI, Jean. *La somme des pechez… Op. Cit.*, p. 198. [Tradução nossa].
[148] *Ibidem*, p. 205.
[149] Aqui o termo *conhecer* significa ter uma relação sexual.

consacree & dediee à Dieu cõmet sacrilege]".[150] Evidente que, se ambos os envolvidos eram religiosos, a ofensa ao Criador havia sido ainda mais grave. O sacrilégio poderia mesmo ser punido com a morte. É interessante que aquele que desposava uma religiosa deveria ser, de acordo com Benedicti (1596), punido com a pena capital enquanto seus bens deveriam ir para o monastério do qual vinha a religiosa. Defendo que, nessa concepção, o corpo da religiosa pertencia à Igreja, que recebia a compensação financeira pelo pecado – tal como o pai, no caso do defloramento de sua filha. Era a instituição que definia as atividades e o nível de reclusão das religiosas.

Abrindo para categoria de pecados contra a natureza, a masturbação é bastante representativa no que diz respeito à sexualidade privada. Tal ato, de acordo com o teólogo, era comparável ao assassinato. O pecado de Onã era condenado desde os tempos mais remotos do cristianismo. Benedicti (1596) justifica com o seguinte trecho: *Maledictus qui fundit semẽ in terram*, ou seja, maldito aquele que lança sua semente sobre a terra. A polução voluntária era, de acordo com demonólogos, um dos atos performados pelos feiticeiros durante o Sabá, sob o aval do próprio Diabo.[151] Esse era um pecado sobre o qual deveria ser feita uma série de perguntas, que poderiam agravá-lo. Por exemplo, se o masturbador[152] fantasiara com uma mulher casada, seria igualmente pecado de adultério, se fora com uma virgem, defloramento, uma parente, incesto, uma religiosa, sacrilégio, com outro homem, sodomia.[153] O teólogo afirma com todas as letras que a masturbação é mais grave que o adultério e o incesto.

A polução voluntária era vista como uma violência contra a próprio corpo de Cristo, pois o ato da masturbação era comparável a "crucificá-lo novamente [le crucifier derechef]",[154] tamanha era a infâmia do desperdício de sêmen. Essa visão não ficou restrita ao início da Idade Moderna. Foucault traçou alguns desdobramentos relacionados a essa visão até o século XIX, onde a condenação da masturbação secularizou-se, porém permaneceu. Havia publicações que mostravam em ilustrações "as consequências desastrosas da masturbação (...), a fisionomia cada vez mais decomposta, devastada, esquelética e diáfana do jovem masturbador que se esgota".[155]

---

[150] BENEDICTI, Jean. *La somme des pechez… Op. Cit.*, p. 206. [Tradução nossa].
[151] *Ibidem*, p. 211.
[152] A figura masturbadora nessas publicações é, na maior parte das vezes, masculina.
[153] BENEDICTI, Jean. *La somme des pechez… Op. Cit.*, p. 211.
[154] *Ibidem*, 212. [Tradução nossa].
[155] FOUCALT, M. *Os Anormais... Op. Cit.*, p. 297.

Também no oitocentos começam a aparecer textos médicos que tratavam dos efeitos nefastos da masturbação feminina. Até mesmo Sigmund Freud (1856-1939) considerou que "a masturbação pelo clitóris acarretaria uma anorgasmia vaginal no futuro da vida adulta na mulher, mantendo-se presa na fase infantil e sem desenvolver a sua maturidade sexual".[156] Posteriormente o reconhecido pai da psicanálise mudou de ideia e considerou a masturbação não apenas positiva como parte integrante do processo evolutivo.

A condenação da sodomia era bastante enfática. *La somme des pechez* (1596) afirma que esse pecado ia contra a ordem natural do sexo. Era considerado mais grave para o penitente ter relações sexuais com uma pessoa do mesmo sexo do que "com sua irmã, mesmo com sua própria mãe [avec sa soeur, voire avec as propre mere]".[157] O autor ainda fazia uma diferenciação entre a sodomia e o ato sodomita. A primeira se referia à relação sexual entre dois homens, a segunda a outros tipos de relação que não se resumissem a única posição que era natural, ou seja, o homem por cima e a mulher deitada de costas,[158] mesmo que não resultassem em coito anal. Mesmo práticas como a felação e posições que não fossem a tradicional eram classificadas como sodomia. Esse pecado é abordado com tanto horror e repúdio que o autor apenas citou a sua definição em latim, pois, declarou, não ousava falar de tão horrível pecado na língua francesa: "A Cópula Sodomita ocorre no coito masculino com ejaculação de semente na vergonha posterior [Copula Sodomitica fit masculino coitu eiaculando semen intra pudẽda posteriora]".[159]

Novamente o autor realiza uma comparação com o assassinato. A sodomia era um pecado tão grave que, de acordo com Benedicti, deveria ser punido com a morte. Se fosse cometido por eclesiásticos, havia duas possibilidades: o religioso sodomita poderia ser condenado a uma prisão perpétua no monastério ou então, ser expulso da Igreja e entregue à justiça secular. Pecado considerado nefando, muitas vezes a sodomia era comparada à bestialidade,[160] a relação sexual com animais, que era considerado o mais graves dos pecados contra a natureza. A pena era a morte e a besta deveria ser sacrificada junto ao pecador. A bestialidade era tão horrível que até mesmo alguns demônios sentiam horror a tal ato – a mesma constatação se aplicava à sodomia.[161]

---

[156] YOKOYAMA, Cristiane Soares Campos. "O Nada" - Um Passeio Pela Masturbação Feminina Na Perspectiva Da História. *Revista Brasileira de Sexualidade Humana*, v. 20 n. 2, p. 54-69, 2009, p. 65.
[157] BENEDICTI, Jean. *La somme des pechez… Op. Cit.*, p. 222. [Tradução nossa].
[158] DELUMEAU, Jean. *La Péché et la Peur… Op. Cit.*, p. 241.
[159] BENEDICTI, Jean. *La somme des pechez… Op. Cit.*, p. 222. [Tradução nossa].
[160] ALMEIDA, Angela M. de. *O Gosto do Pecado*: casamento e sexualidade nos manuais de confessores dos séculos XVI e XVII. 2ª ed. Rio de Janeiro: Rocco, 1993, p. 103.
[161] BENEDICTI, Jean. *La somme des pechez… Op. Cit.*, p. 224.

Benedicti (1596) ainda incluiu uma terceira categoria, nomeada de *excesso de luxúria entre os casados*. É evidente que os excessos poderiam ser naturais ou contra a natureza, porém, a condição de matrimônio exigia uma atenção especial por parte do confessor. Dessa maneira, a prática confessional levou os diretores de consciência a perguntarem mais sobre os pecados dentro do casamento.[162] A confissão deveria atingir o âmago do particular. A regulação da sexualidade atingia até mesmo aqueles que, em tese, possuíam a permissão para ter relações sexuais – em prol da multiplicação da espécie, é claro. Nesse sentido, todo o contato sexual em que a concepção não era a finalidade, era pecaminoso, todas as práticas que não poderiam causar a concepção, eram igualmente pecaminosas.

A tarefa do confessor não se resumia apenas à escuta. Ele também deveria propor questões ao penitente para garantir que todos os pecados seriam ouvidos, inclusive daqueles que "por ignorância, ou estupidez de espírito, esqueçam de se acusar diante de Deus [par ignorance, ou bien stupidité d'esprit manqueroit à s'en accuser, deuant Dieu]".[163] O intenso controle discursivo se justificava pela salvação da alma. A tarefa do diretor espiritual era, portanto, indiciária. Suas perguntas deveriam conduzir a confissão para que ele soubesse quais pecados haviam sido cometidos e em que condições.

Algumas perguntas tratavam de temas da fé, como por exemplo, se o penitente havia recorrido a feiticeiras para tratamentos de saúde, se havia invocado espíritos malignos e se havia travado um pacto com Satã.[164] Outras, se relacionavam ao pecado da Luxúria, como por exemplo, se o penitente havia tido pensamentos pecaminosos, se havia se relacionado carnalmente com alguém, o número de vezes que o ato havia ocorrido e até mesmo se havia falado palavras "desonestas" que podem ter excitado outra pessoa.[165] O livro V de *La somme des pechez* (1596) de Benedicti é inteiramente dedicado à construção do julgamento do confessor a partir do detalhamento do pecado, tal como aparece na publicação de Bauny (1635).

O detalhamento era necessário para a pena. A fornicação entre duas pessoas não casadas, livres de votos e não virgens, por exemplo, já era considerado pecado mortal por si só. As demais características eram todas agravantes. A absolvição para os fornicadores deveria vir somente após eles decidirem se separar, pois, apenas dessa maneira seria possível constatar a *contrição*.[166] O

[162] DELUMEAU, Jean. *La Péché et la Peur… Op. Cit.*, p. 239.
[163] BAUNY, Étienne. *Somme des péchez… Op. Cit.*, p. 25. [Tradução nossa].
[164] *Ibidem*, p. 25 – 26.
[165] *Ibidem*, p. 133 – 136.
[166] BENEDICTI, Jean. *La somme des pechez… Op. Cit.*, p. 171.

arrependimento pelo ato não era o suficiente. Separar-se da outra pessoa revelaria uma inclinação a não querer mais pecar, ou seja, era um arrependimento mais completo. O que a prática da confissão parecia querer incutir nos fiéis é algo que poderia ser denominado de *arrependimento pela condição humana*, tal era a repressão proposta por esse dispositivo de controle.

É evidente que uma repressão de tal nível exerceu influência na sociedade, de modo geral, e nos indivíduos, de modo particular, sobretudo nas mulheres, sobre as quais esse controle era ainda mais rigoroso. Um desses efeitos, de acordo com Foucault, em seu curso *Os Anormais*, ministrado entre janeiro e março de 1975, foi, justamente a possessão demoníaca, objeto de estudo dessa tese. O filósofo compara dois fenômenos "diabólicos", a feitiçaria e a possessão. Enquanto as bruxas se encontravam geograficamente nas periferias do catolicismo, no mundo rural, "a possessão aparece no foco interno, onde o catolicismo tenta introduzir seus mecanismos de poder e de controle, onde ele tenta introduzir suas obrigações discursivas: no próprio corpo dos indivíduos".[167]

Nesse sentido, a possessão, na visão de Foucault (2001), seria um sintoma corporal desse controle excessivo sobre os corpos e as práticas, dessa excessiva *culpabilização*, utilizando o termo de Delumeau (1983). É claro que a questão da confissão é apenas mais uma peça desse cristianismo moderno que criou a possessão demoníaca da forma como foi eternizada no cinema e na literatura posteriormente. Devemos nos ater a uma importante característica desse fenômeno: o recorte de gênero das vítimas. Em sua esmagadora maioria, as vítimas de possessão eram jovens mulheres. Devido a esse fato, optou-se aqui pelo termo *possuídas* para falar dessas vítimas. Além disso, a possessão masculina tem algumas diferenças. Ela existia, mas os homens endemoniados não compartilhavam do mesmo sofrimento – nem do mesmo destino – que as possuídas.

Uma razão para explicar essa desigualdade de gênero nos fenômenos tidos como demoníacos, era o mal associado ao feminino. Desde os tempos dos patriarcas do cristianismo, na Antiguidade, se defendia que as diferenças entre homens e mulheres não se restringiam somente ao seu status social, mas também às performances espirituais e aos deveres na religião.

[167] FOUCALT, M. *Os Anormais... Op. Cit*., p. 260.

1.4. O MAL ATRELADO AO FEMININO

O *Alphabet de l'imperfection et malice des femmes* [Alfabeto da imperfeição e malícia das mulheres] (1617), do advogado Jacques Olivier, se propõe a explicar o motivo pelo qual as mulheres seriam naturalmente más. A capa do livro vem com a seguinte frase: "De mil homens, eu encontrei um bom, & de todas as mulheres nem uma [de mil hommes i'en ay trouué vn bon, & de toutes les femmes pas vne]". Inserido numa longa tradição misógina, o livro realmente se propõe ser um alfabeto, cada letra significando um defeito que poderia ser encontrado em todas as mulheres. De acordo com Marie-Dominique Leclerc (1988), essa obra deu origem a pelo menos outras duas, demonstrando que foi um livro relativamente conhecido.[168]

Tais publicações misóginas não foram escassas na época moderna. A freira Arcangela Taraboti, do convento beneditino de Sant'Anna, em Veneza, por exemplo, publicou em 1651 a obra *Che le Donne Siano Della Spetie Degli Huomini* [Que as Mulheres são da Mesma Espécie dos Homens], em resposta a uma tradução feita por um renomado autor veneziano, Giovanni Francesco Loredan, de um tratado do século XVI que pregava a superioridade masculina. A argumentação de Taraboti é de que homens e mulheres são iguais em sua natureza corrupta e isenta de bondade. Seus argumentos se fundamentam na cultura do pecado e na certeza da condenação da humanidade.

O tratado *Malleus Maleficarum* (originalmente publicado em 1487), escrito pelos inquisidores Heinrich Kraemer e James Sprenger, também se insere nessa longa tradição de desqualificação e suspeição do feminino. Proposto como um manual para inquisidores, os autores tomam como fato que o "maior número de praticantes de bruxaria é encontrado no sexo feminino".[169] Os autores defendiam também, que as mulheres protagonizavam a maior parte dos casos de relação sexual com os demônios.

Para esses autores, mulheres seriam inferiores física, intelectual e espiritualmente. Essa visão ia muito além da Teologia. A Medicina definia o corpo feminino como um corpo masculino imperfeito, invertido. Por séculos a medicina imaginou o corpo humano como tendo um sexo único. Na filosofia de Aristóteles, a diferença entre corpos masculinos e femininos seria mais de

---

[168] LECLERC, M.-D. À l'origine de quelques textes bleus. *Revue d'Histoire littéraire de la France*, ano 88, n. 4, p. 677-698, ago. 1988, p. 683-684.
[169] KRAEMER, H.; SPRENGER, J. *Martelo das Feiticeiras*. Trad. Paulo Fróes. 28a ed. Rio de Janeiro: Record, 2017, p. 91.

grau do que de espécie. Nesse sentido, os dois sexos seriam um o inverso do outro, e as mulheres seriam "menos perfeitas".[170] A partir de finais da Idade Média há uma retomada da filosofia natural aristotélica, o que influenciou em muito a medicina moderna, como por exemplo, a teoria dos humores. O corpo das mulheres, em última instância, era visto como sendo imperfeito.

No campo filosófico, há diversos exemplos de publicações que discursavam sobre a inferioridade feminina. Olivier (1617), por exemplo, classificava as mulheres como a "escória da natureza [escume de nature]".[171] Ao longo de seu livro, relacionou os sete pecados capitais, destacando que nas mulheres eles seriam ainda mais graves e recorrentes. A letra C de seu alfabeto remete à *Concupiscentia carnis*, ou seja, à concupiscência da carne. Ele compara as mulheres às sanguessugas, pois tal como esse estranho animal, elas extrairiam a vitalidade de suas vítimas devido ao seu exagerado apetite sensual.[172] Esta foi uma característica importante para se compreender a formulação de teorias demonológicas que explicavam as relações sexuais entre mulheres e demônios.

O *Alphabet de l'imperfection et malice des femmes* (1617) coloca homens e mulheres não apenas como opostos, mas também como inimigos. Masculino e feminino eram vistos em termos de *contrariedade*. Após o Concílio de Trento, os católicos – e, diga-se de passagem, também os protestantes – professaram um forte maniqueísmo discursivo que ressaltava a questão dos contrários.[173] Bem e Mal, Deus e Diabo, Homem e Mulher formaram sólidos binômios que serviram como justificativa para o combate ao Mal, como por exemplo, no caso da perseguição às bruxas.

De forma geral, o discurso sobre o Mal associado ao feminino e a inferioridade das mulheres, se relacionava à questão sexual. O olhar das mulheres, por exemplo, era tido como algo perigoso, que poderia levar um homem a cair em tentação, mesmo que ele houvesse firmado um voto de castidade.[174] Aliás, foi justamente a construção do celibato um dos fatores que impulsionou o discurso que alertava para o perigo das mulheres, sendo que em caso de pecado, as maiores consequências eram destinadas a elas: "O terceiro Sínodo de Toledo, em 589, estabeleceu que todos os padres que tivessem mulheres estranhas em casa que despertassem

---

[170] LAQUEUR, Thomas. *Inventando o Sexo*: Corpo e Gênero dos Gregos a Freud. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001, p. 42.
[171] OLIVIER, Jacques. *Alphabet de l'imperfection et malice des femmes*. Paris : Chez Jean Petit-Pas, 1617, p. 4.
[172] *Ibidem*, p. 43 – 44.
[173] CLARK, Stuart. *Pensando com* Demônios... *Op*. *Cit*., p. 100.
[174] RANKE-HEINEMANN, Uta. *Eunucos Pelo Reino de Deus*: Mulheres, sexualidade e a Igreja Católica. Trad. Paula Fróes. Rio de Janeiro: Record: Rosa dos Tempos, 1996, p. 134.

suspeita deveriam ser punidos, enquanto as mulheres seriam vendidas como escravas pelo bispo".[175]

A teóloga Uta Ranke-Hainemann (1996) mostra com exemplos bíblicos e históricos a participação das mulheres no início do cristianismo. Houve, ao longo dos séculos, uma extensiva campanha pela tomada do poder clerical e pelo silenciamento das mulheres. Segundo a autora, "na raiz da difamação das mulheres na Igreja, encontra-se a noção de que são impuras e como tais se opõem ao que é santo".[176] A impureza se manifestaria das mais diversas formas. A mulher é relacionada à *falsa fides*, ou seja, à falsa fé.[177] Isso remete, é claro, à questão do Pecado Original, pois fora ela que primeiro caíra em tentação e desrespeitara Deus. Sua desobediência era entendida enquanto um problema de fé.

Ao não obedecer aos desígnios divinos, Eva demonstrou como era fraca a sua crença em Deus. A questão aqui não se traduz em termos como o ateísmo. Lucien Febvre, em *O problema da incredulidade no século XVI* (1937), já havia demonstrado a impossibilidade de se conceber o ateísmo para o século XVI. A *falsa fides*, portanto, não era uma não-crença em Deus, mas sim a vida fora dos parâmetros estabelecidos pela Igreja. O que o mito da Queda expressa é justamente a punição pela não-obediência. Adão também foi culpado. Nos tópicos anteriores procurei demonstrar que havia uma visão negativa acerca da própria humanidade, porém, é inegável que o feminino foi mais relacionado ao pecado na formulação da doutrina cristã, enquanto o masculino parecia ter acesso a mais "válvulas de escape" dentro dessa narrativa de condenação à humanidade, como por exemplo, adotando a vida clerical. A condenação sempre pesou mais para as mulheres.

Apesar do forte apelo ao Pecado Original, a presença feminina foi marcante na Igreja primitiva, a ponto de, como constatou Peter Brown (1988), a proximidade entre homens e mulheres se tornar objeto de críticas pagãs, que acusavam os cristãos de promiscuidade sexual.[178] A impossibilidade de mulheres assumirem o sacerdócio foi construída ao longo dos séculos. Wanda Deifelt (2014) afirmou que "as mulheres estiveram presentes nas igrejas domésticas e

[175] *Ibidem*, p. 135.
[176] *Ibidem*, p. 141.
[177] Cf. OLIVIER, Jacques. *Alphabet de l'imperfection… Op. Cit.*, p. 75 – 91.
[178] BROWN, Peter. *The Body and Society*: Men, women and sexual renunciation in early Christianity. London-Boston: Faber and Faber Limited, 1989, p. 140.

também em ministérios públicos, atuando como diáconas, apóstolas, missionárias e pregadoras do Evangelho".[179] O que permite afirmar que

> nas comunidades cristãs primitivas era considerado normal e aceitável a presença da mulher na liderança, mas esta prática foi sendo questionada na medida em que o cristianismo foi se institucionalizando, ampliando sua influência e alcançando outros povos.[180]

Ao estudar o documento *Didascalia dos Apóstolos*, que data do século III d.C., Dantas (2010) destacou as justificativas do diaconato feminino:

> 1- a mulher "diácona" podia com mais liberdade: visitar as mulheres cristãs que moravam em casas de pagãos e cuidar das doentes (a presença de um diácono poderia provocar um escândalo); 2- convinha que as mulheres que se apresentavam para o batismo tivessem apenas a cabeça ungida pelo ministro do batismo (bispo), e depois fossem ungidas (corpo inteiro) por uma mulher diácona.[181]

Assim, não era apenas uma questão de participação pura e simples, havia uma recomendação pelo diaconato feminino. Todavia, Dantas (2010) também assinala que, por serem mulheres, as diaconisas tinham acesso restrito às funções eclesiásticas. Elas não poderiam comandar o batismo, por exemplo, tampouco os serviços homiléticos.[182]

Há, portanto, uma longa construção de uma visão negativa sobre o corpo feminino com consequências muito fortes que ainda alcançam o século XXI:

> Somando tudo, considerando a repressão, a difamação e a demonização das mulheres, toda a história da Igreja faz parte de um longo, arbitrário e bitolado despotismo masculino sobre o sexo feminino. E esse despotismo continua até hoje, ininterrupto. A subordinação das mulheres aos homens continua a ser um postulado dos teólogos ao longo da história da Igreja; e mesmo na Igreja masculina de hoje continua a ser tratado como um dogma da vontade divina.[183]

Um termo utilizado por Ranke-Hainemann (1996) deve ser destacado: *demonização*. Essa construção discursiva potencializava a negatividade já comumente atrelada ao feminino. As

---

[179] DEIFELT, Wanda. Mulheres pregadoras: uma tradição a igreja. *Theophilos*: Revista de Teologia e Filosofia, v. 1, n. 2, p. 353-372, 2001, p. 354.
[180] STEPHANINI, Valdir. Mulheres no ministério pastoral batista. *REFLEXUS* – Revista Semestral de Teologia e Ciências das Religiões, ano XII, n. 19, p. 103-121, 2018/1, p. 109-110.
[181] DANTAS, J. P. Diaconato feminino? Alguns acenos à historiografia das "diaconisas". *Kairós*: Revista Acadêmica da Prainha, v. 7, n. 2, p. 257-266, 2010, p. 260.
[182] *Ibidem*.
[183] RANKE-HEINEMANN, Uta. *Eunucos Pelo Reino de Deus... Op. Cit*., p. 148.

dicotomias sustentavam essa potencialização, por exemplo, nos embates entre razão e sentimento. Donna Wilshire (1997) defendeu que "a ciência e a filosofia empenham-se em alcançar e defender esta última forma de cognição, altamente desejável: objetiva, factual, Razão Pura".[184] Essas características destacadas eram – e até hoje, por vezes, o são – comumente ligadas ao sexo masculino. Os homens eram vistos como melhores usuários da razão, pois seriam menos dependentes de suas emoções, enquanto isso, as mulheres eram tidas como "prisioneiras 'passivas' de suas 'funções corporais'".[185]

Essa visão era reforçada por pensadores da época:

> Para Bacon, a ciência era uma atividade masculina, pois, no homem, acreditava-se predominar a mente ou o intelecto, sede da razão, a única faculdade mental que o levaria a conhecer e a dominar a Natureza em uma infinita transcendência de si mesmo na produção da cultura e da civilização.[186]

A oposição corpo e espírito (*esprit*)[187] era uma vertente da oposição entre o masculino e o feminino. Enquanto o feminino significava a preponderância da carne, o masculino era representado pela capacidade racional. Acreditava-se que

> o *esprit* mais elevado permitia um maior discernimento quanto às sensações, às percepções e às imagens geradas pela imaginação, sendo assim, possível emitir uma opinião justa sobre os mais diversos assuntos.[188]

Assim sendo, a Razão seria masculina e deveria sobrepor-se à carne, entendida enquanto feminina. A isso se atrelam os conceitos de dominação-submissão e atividade-passividade, importantes para compreendermos a dinâmica dos casos de possessão demoníaca. A fundamentação da superioridade masculina muito se baseava na oposição entre o corporal e o espiritual.

Essa diferença entre corpo e espírito traduzida em diferença de gênero ajuda a explicar o motivo pelo qual se considerava que o problema da carne atingia de forma mais intensa as

---

[184] WILSHIRE, Donna. Os Usos do Mito, da Imagem e do Corpo da Mulher na Re-imaginação do Conhecimento. In: Jaggar, A.; Bordo, S. (orgs). *Gênero, Corpo, Conhecimento*. Trad. Britta Lemos de Freitas, Rio de Janeiro: Record: Rosa dos Tempos, 1997, p. 101.
[185] *Ibidem*, p. 102.
[186] MARTINS, Ana Paula Vosne. *Visões do feminino*: a medicina da mulher nos séculos XIX e XX [online]. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2004, p. 22.
[187] Utilizo o termo espírito aqui não no sentido religioso, mas como tradução de *esprit*, palavra francesa que significa tanto espírito quando mente. Foi um termo amplamente usado pelos filósofos modernos.
[188] BRAGA, Gabriel. *O Natural e o Sobrenatural na Modernidade... Op. Cit*., p. 21.

mulheres. Sendo consideradas preponderantemente carnais, entendia-se que elas eram presas mais fáceis das tentações, um verdadeiro perigo para os homens. Diversos eram os sinais que alertavam, "não escute a mulher maldosa / a melhor coisa é não olhá-la, e muito boa coisa não tocá-la [non escouter la femme meschante / meilleure chose est non la regarder, et tresbonne chose est ne la point toucher]".[189]

Nesse ponto, devem ser feitas algumas observações a respeito dos conceitos de corpo e espírito na época moderna. Na contemporaneidade o corpo tomou outra dimensão. Uma consciência profunda do corpo foi desenvolvida, transformando a divisa moderna "penso, logo existo", que se distanciava dos sentidos humanos, em "sinto, logo existo". Nas fontes exploradas por essa tese, a percepção era outra. Alma e corpo estavam separados. A revolução subjetiva que uniu essas duas instâncias ocorreu apenas na época das Luzes. No contexto estudado nesta tese, a consciência e o sensível eram entendidos como independentes um do outro.[190]

Somando as considerações anteriormente feitas sobre o *exame de consciência*, é possível afirmar que havia um cuidado duplo sugerido aos cristãos: em relação ao corpo e em relação ao espírito. Uma atenção simplesmente aos pensamentos não assegurava o controle da carne. No caso de algumas possuídas, como por exemplo, Jeanne des Anges, enquanto seus corpos passavam por tormentos, seus espíritos não sofriam. Embora não se possa aplicar esse exemplo a todos os casos, ele é bastante representativo dessa divisão entre a consciência e os sentidos, entre o interior e o exterior.

Dessa forma, a retórica das mulheres carnais era essencial para o discurso sobre a inferioridade feminina. Ao não terem acesso completo às faculdades racionais, as mulheres estariam presas às suas próprias sensações, algo bastante perigoso, visto que o Diabo agia sobre a imaginação através dos sentidos, fazendo com que pessoas vissem, ouvissem e tocassem coisas irreais. Dessa forma, além da relação com o pecado, as mulheres também estariam mais à mercê das tentações demoníacas por conta de sua maior dependência dos sentidos.

As explicações dadas como justificativa à suposta inferioridade das mulheres eram as mais diversas. Alberto Magno (1199-1280), por exemplo, defendia que as mulheres possuíam mais líquidos em seus corpos, o que as deixaria inconstantes, conduzindo-as à infidelidade, à

[189] LE GRANT Kalendrier et compost… *Op*. *Cit*., s/p. [Tradução nossa].
[190] VIGARELLO, Georges. *O Sentimento de Si*: história da percepção do corpo, séculos XVI-XIX. Trad. Francisco Morás. Petrópolis: Vozes, 2016, p. 35.

insegurança e à malícia.[191] Essas ideias são importantes para compreender a pretensa propensão feminina à melancolia nos tratados modernos de medicina e filosofia-natural. O melancólico era "um indivíduo cujo cérebro 'ocupado' e demasiadamente sem brilho o condena à errância, vítima de uma imaginação em deriva, ela mesma transportada por um excesso aquoso".[192]

Observa-se, portanto, tanto no conhecimento médico quanto na demonologia, que as mulheres eram consideradas mais propensas às ilusões e aos enganos. Os corpos femininos podiam guardar verdadeiros horrores, em especial no que diz respeito ao útero e à maternidade. Ambroise Paré (1509-1590), célebre cirurgião francês, descreveu em *Des Monstres & Prodiges* [Dos Monstros e Prodígios] (1573) uma série de causas para a geração de monstros, um assunto que foi bastante discutido no período moderno. Três delas se referem especificamente a problemas maternos, tanto corporais quanto mentais: a imaginação, a angústia indecente da mãe e a pequenez da matriz.[193]

Os dois primeiros se referem a questões mentais, ou como os autores citam, problemas de imaginação. A pequenez da matriz diz respeito à anatomia do útero, um órgão cercado de mistérios mesmo para os anatomistas modernos. A doença denominada *Sufocação de Matriz*, por exemplo, era um mal misterioso que levava as mulheres à morte. Ela aparece no *Traité des maladies des femmes grosses* [Tratado das doenças das mulheres grávidas] (1681), do cirurgião e obstetra francês François Mauriceau. Segundo este cirurgião a moléstia tinha como causa a retenção do sangue menstrual que, em teoria, liberaria vapores nocivos. Mauriceau (1681) afirmava que esses vapores subiam do útero para o cérebro, afetando o funcionamento corporal. Porém, quando esses vapores atingiam o diafragma, produziam um efeito fatal: a sufocação.[194]

Os problemas de imaginação também são importantes para compreendermos a visão que se tinha do feminino. Teólogos e filósofos que acreditavam na realidade da bruxaria defendiam que a mulher era mais propensa à queda. Mesmo um contexto mais cético não alterava esta visão negativa. Johann Weyer (1515-1588), médico, demonólogo e ocultista holandês, foi um crítico da

---

[191] RANKE-HEINEMANN, Uta. *Eunucos Pelo Reino de Deus... Op. Cit*., p. 192.
[192] VIGARELLO, Georges. *O Sentimento de Si... Op. Cit*., p. 56.
[193] PARÉ, Ambroise. *Les Oevvres d'Ambroise Paré Conseiller et Premier Chirvrgien dv roy divisées en 29 livres* – reveuës et augmentées par l'autheur peu avant son décès. 5eme édition. Paris: Chez la Veusue Gabriel, 1598, p. 1004.
[194] MAURICEAU, François. *Traité des maladies des femmes grosses, et de celles qui sont accouchées* ; enseignant la bonne & véritable méthode pour bien aider les femmes en leurs accouchemens naturels, & les moyens de remédier à tous ceux qui sont contre nature, & aux indispositions des enfans nouveau-nés, avec une description tres-exacte de toutes les parties de la Femme qui servent à la generation : Le tout accompagné de plusieurs Figures convenables au sujet. Troisieme Edition. Paris : Chez l'Auteur, 1681, p. 433-435.

Inquisição, não apenas por considerar seus julgamentos injustos e desprovidos de método, como também por não crer na realidade da bruxaria. Para Weyer, a bruxa era uma figura irreal, pois era impossível para uma mulher ter "o espírito racional necessário para transgredir".[195]

O discurso religioso defendia que o ser humano vivia envolto no pecado, especialmente as mulheres. A mentira, por exemplo, fazia parte da natureza humana, porém, para Olivier (1617), a ela, "as mulheres se mostram mais sujeitas que os homens [les fẽmes si monstrẽt plus subiectes que les hommes]".[196] Isso se daria em decorrência da preponderância do corpo – e não da consciência – e das faltas nas mulheres. O escritor François de Grenaille (1616-1680), por exemplo, dedicou parte de sua obra *Les plaisirs des dames* (1641) a descrever a relação das mulheres com o espelho. O escritor defendia que as mulheres eram mais narcisistas do que o personagem mitológico da lenda e "mais insensíveis [plus insensibles]".[197] Preocupadas mais com o seu corpo, mas mulheres negligenciariam a consciência e teriam menos sensibilidade do que os homens.

Essa última constatação nos é estranha em um contexto mais contemporâneo. Após os séculos XVIII e XIX, em especial no que diz respeito aos ideais de virilidade e feminilidade, as diferenças de gênero muito se relacionam com o binômio razão e sensibilidade. No contexto moderno, entretanto, a separação entre homem-racional e mulher-corporal se traduzia mais em termos religiosos concernentes ao pecado, mesmo em obras não religiosas, como é o caso do *Les plaisirs des dames* (1641). O que percebemos havia uma insistência no fato de que as mulheres seriam mais ligadas ao corpo do que à mente, o grande motivo da imperfeição moral, da malícia ou das faltas do sexo feminino. Mais ligados à sua parte *interior*, os homens desenvolviam as faculdades racionais e a sensibilidade. Escravas dos sentidos e das paixões, as mulheres não teriam essas mesmas características.

Outra forma de desvalorização do feminino aparece na *Somme des péchez* (1635) de Étienne Bauny. Nessa publicação, de uma forma geral, a palavra *femmes* [mulheres] aparece atrelada a questões como virgindade e luxúria. Em uma parte da publicação destinada a advertências aos clérigos, Bauny alerta que não é suficiente ao confessor estar atento aos comparecimentos na missa de domingo, ele deve investigar se a pessoa ouviu, viu e, o mais

---

[195] BRAGA, Gabriel. *O Natural e o Sobrenatural na Modernidade... Op. Cit.*, p. 87.
[196] OLIVIER, Jacques. *Alphabet de l'imperfection… Op. Cit.*, p. 153. [Tradução nossa].
[197] GRENAILLE, François de. *Les plaisirs des dames* : dediez à la reyne de la Grande Bretaigne. Paris : M. de Grenaille, escuyer, sieur de Chatounières. 1641, p. 58. [Tradução nossa].

importante, se entendeu o que fora dito e lido pelo padre. Poucas desculpas seriam aceitas sobre o não entendimento da missa já que, em suas palavras, "os cegos, os surdos, as mulheres, & os ignorantes a entendem [les aueugles, les souds, les femmes, & les ignorans l'entendent]".[198]

Essa condição mais carnal também servia para explicações que visavam provar a realidade dos demônios usando como provas o corpo e a sexualidade das mulheres. Essa ligação sexual entre os asseclas de Satã, ou ele próprio, e as mulheres é de extrema importância para a compreensão do motivo pelo qual a grande maioria dos casos de possessão tem como vítimas mulheres. Nesse sentido, o trabalho do historiador Walter Stephens, *Demon Lovers: witchcraft, sex, and the crisis of belief* (2002), é bastante importante. Esse autor buscou nos tratados modernos sobre bruxaria o que se falava e como se entendia a relação sexual entre um demônio e um ser humano, geralmente mulheres.

As relações sexuais com demônios foram "conceptualizadas como a expressão mais comum de demonolatria [conceptualized as the most common expression of demonolatry]".[199] Stephens (2002) defende que o uso do argumento da relação sexual entre mulheres e demônios tinha um objetivo bastante específico: comprovar a realidade da existência de demônios a partir desse tipo de relato. Tal construção argumentativa era possível porque a relação sexual requer o corpo, ou seja, os asseclas de Satã tinham um corpo físico capaz de exercer ações sobre corpos humanos.

Há um recorte temporal e de gênero nessa argumentação. Em torno dos anos 1400, ocorreu uma virada no que diz respeito às teorias sobre bruxaria. Anteriormente, a compreensão hegemônica era a de que aqueles que podiam invocar demônios eram homens, necromânticos usualmente, devido ao seu letramento, o que os colocava em oposição direta ao clero. Ao longo do século XV, quando a preocupação com a figura da bruxa aumentou, a justificativa vinha justamente pela sexualidade:

> Porque a maioria das mulheres eram iletradas, sua sexualidade era o único meio que homens letrados podiam imaginar de colocá-las em contato com os demônios.
> [because most women were illiterate, their sexuality was the only trait that literate men could imagine bringing them into contact with demons].[200]

---

[198] BAUNY, Étienne. *Somme des péchez… Op. Cit.*, p. 334. [Tradução nossa].
[199] STEPHENS, Walter. *Demon Lovers*: witchcraft, sex, and the crisis of belief. Chicago: The University of Chicago Press, 2002, p. 13. [Tradução nossa].
[200] *Ibidem*, p. 53. [Tradução nossa].

Também havia relatos sobre relações entre homens e súcubos, porém, não significavam a mesma coisa culturalmente. No caso do *Malleus Maleficarum*, por exemplo, Stephens (2002) ressalta o quão importante foi para os autores a questão da *passividade* atrelada ao feminino. Sendo passivas, as mulheres eram controladas pelo demônio, submissas, dessa forma, uma imagem mais crível do que a de homens que penetravam súcubos, sendo, nesse caso, ativos. Essa inversão, de uma atividade masculina frente a uma passividade demoníaca, significaria que o demônio estaria em posição submissa. Essa diferença se dava pela distinção entre demônios íncubos e súcubos. Os primeiros eram relacionados ao masculino, ou seja, penetravam as mulheres com as quais se relacionavam. Já os demônios súcubos assumiam uma forma feminina para que fossem penetrados. Essa transmutação servia, de acordo com alguns teólogos, para que o sêmen fosse transportado. Sendo assim, um súcubo poderia se tornar um íncubo e engravidar uma mulher.

A relação sexual homem-súcubo não apresentava apenas um problema de hierarquia, na qual, em situação normais, o sobrenatural estaria acima do natural, como igualmente poderia representar um problema de atividade do espírito. O ato sexual pressupunha o uso dos sentidos. A *atividade* indicava o controle. Não era impossível para um homem ter *atividade* em relação a um demônio súcubo, isso era aceito nos tratados demonológicos. No entanto essa relação em que um homem aparentemente dominava um demônio estava mais sujeita a contestações, ao menos a partir dos séculos XV e XVI, pois uma vez que fosse o dominante da relação, o referido homem poderia estar sofrendo de ilusões, ou seja, havia a possibilidade de que o contato carnal entre este sujeito e o ser demoníaco fosse apenas ilusório. A *atividade*, frente à *passividade*, dificultava na diferenciação do que seria realidade e do que seria imaginação.

No caso das mulheres, a *submissão* demonstraria uma agência do demônio, o que implicaria em sua realidade. Só existe atividade se há realidade. A *passividade* feminina encaixava muito bem na narrativa pretendida pelos demonólogos. Sendo mais corporais do que os homens, as mulheres teriam mais a dizer sobre as sensações que haviam tido durante a cópula com um demônio. Uma das grandes questões a serem investigadas por inquisidores, no caso da investigação sobre relações sexuais entre bruxas e demônios, era a questão do prazer. Entendia-se que quanto mais o prazer, mais real seria o agente,[201] assim sendo, o prazer sentido pelas bruxas era considerado prova da existência de demônios.

[201] *Ibidem*, p. 54.

A interação corporal entre humanos e demônios era, portanto, um argumento forte para comprovação da existência destes. Stephens (2002) destaca que nas últimas décadas do século XVI, as descrições dessas relações tornaram-se cada vez mais violentas. O prazer, por si só, já não era mais considerado suficiente enquanto argumento. A verossimilhança não bastava, o Diabo e seus atos tinham de ser descritos de maneira exagerada:

> seu pênis tinha de ser enorme, sua ejaculação incrivelmente copiosa; ambos tinham de ser tão frios a ponto de causar intensa dor.
> [his penis had to be enormous, his ejaculate incredibly copious; both had to be so cold as to cause intense pain][202]

É interessante que com o avanço do ceticismo, representado por nomes como Johann Weyer (1515-1588) e Reginald Scot (1538-1599), os detalhes dos contatos carnais entre humanos e demônios tornaram-se cada vez mais distantes da verossimilhança, marcados pelo exagero que hoje é muito relacionado às táticas para causar medo e angústia na literatura e no cinema de horror. Esse movimento avançou século XVII adentro. Pierre de Lancre (1553-1631) também dedicou parte de suas obras às descrições do pênis de Satã, sempre destacando a violência e a excentricidade do ato sexual.

Tais descrições são importantes para a análise proposta nesta tese, pois elas também se fazem presentes nos casos de possessão demoníaca que, apesar dos relatos que remetem aos tempos bíblicos, atingiram uma outra dimensão em finais do século XVI até meados do século XVII. Uma das hipóteses para essa maior atenção e para a proliferação de casos de possessão nesse período, defendida por Stephens (2002), é o fato de que os exorcistas, diferentemente dos inquisidores, interpelavam os próprios demônios e não suas servas. O contato era mais direto, o relato era obtido sem a necessidade de uma intermediária, no caso da Inquisição, a bruxa.[203] Isso abria a possibilidade para novos usos dos casos que envolviam o sobrenatural. Os demônios poderiam, vez ou outra, fazer revelações chocantes sobre determinada pessoa ou grupo. Inclusive, uma discussão jurídica da época se questionava sobre a legalidade da aceitação de testemunhos de demônios possessores nos tribunais.

Os casos de possessão também pressupõem uma *passividade* por parte da vítima, por isso, dentro dos parâmetros culturais da época, era mais fácil aceitar a realidade da possessão

[202] *Ibidem*, p. 101. [Tradução nossa].
[203] *Ibidem*, p. 323.

demoníaca se a vítima fosse uma mulher. A analogia da penetração é clara, o demônio invade o corpo da vítima e se instala, tomando conta, ou então disputando o seu controle. Não fugindo muito dos estereótipos das produções sobre bruxaria, algumas das vítimas relatavam contatos íntimos com demônios, cujas descrições se destacam por exagerações anatômicas, pela dor ou, no caso específico de Jeanne des Anges, pelo prazer que sentiram.

A possessão garantia, nesse sentido, uma dupla confirmação, não dependendo somente da *passividade* feminina. Os corpos dessas mulheres foram transformados em espetáculos. Várias testemunhas presenciavam os efeitos da possessão e os sinais que seus corpos exibiam. Com as possuídas o demônio não estava restrito ao espaço do sabá, no interior das florestas, na zona rural. A possessão demoníaca trouxe os seres infernais para a cidade, para dentro dos corpos das mulheres. Tinha início, então, uma disputa pela posse desse corpo que envolvia a Igreja e as legiões infernais. Assim, como numa batalha, o ritual de exorcismo não estava isento de violências.

Por último, temos que destacar a aproximação entre os casos de possessão demoníaca e a história do estupro. Alguns dos casos trabalhados nessa tese são de mulheres que sofreram violência sexual. Por vezes isso se traduzia sob a forma de contato carnal com demônios, por outras, se apresentava como um ato derivado de feitiçaria de clérigos que haviam firmado um pacto com Satã. Essa tradução do estupro em *outra coisa* é muito representativa de uma sociedade que não concedia grande importância à questão do *consentimento*:

> A história do estupro é, então, a dos obstáculos à renúncia de uma conexão muito imediata entre a pessoa e seus atos: o lento reconhecimento de que um sujeito pode estar "ausente" das ações que está condenado a sofrer ou a realizar.
> [L'histoire du viol est alors celle des obstacles au dessaisissement d'une liaison trop immédiate entre la personne et ses actes : la lente reconnaissance qu'un sujet peut être « absent » des gestes qu'il est condamné à subir ou à effectuer].[204]

Embora o crime de violação existisse e a ele fossem atribuídas penas bastante rigorosas, geralmente a pena de morte, Georges Vigarello (2019) afirma que, na prática, as cortes pareciam se esquecer da punição, sendo muitos daqueles crimes resolvidos por meio de compensações financeiras,[205] sobretudo quando a vítima era virgem. Isso se dava justamente pela dificuldade, destacada por esse autor, em separar *ato* de *intencionalidade*. Isso se aplica a casos de estupro e a

[204] VIGARELLO, Georges. *Histoire du Viol… Op. Cit.*, *ebook.*
[205] *Ibidem*.

casos de possessão – sobretudo os que incluem violência sexual. Essa substituição da punição física pela compensação financeira também estava de acordo com o expressado em manuais de confissão e somas de pecados, que condenavam o violador/deflorador a indenizar financeiramente a família da mulher, mais especificamente, aquele que era considerado como sendo o responsável pela integridade de sua virgindade antes do casamento, o pai.

Nesse ponto a visão negativa sobre o feminino reúne as mais diversas características atreladas às mulheres para justificar algum tipo de intencionalidade por parte da vítima, sobretudo ao destacar a sua suposta sensualidade. Olivier (1617), ao citar o *contágio prazeroso* das mulheres, afirma que elas conseguiam conquistar a partir de suas belas faces.[206] Esse tipo de argumentação instaurava uma sempre presente suspeita em relação às intenções femininas. É a partir dessa suspeita que se iniciavam os processos para a realização do ritual de exorcismo.

Ao longo desse capítulo buscamos estabelecer parte do contexto religioso e cultural em que estavam inseridos os casos de possessão que serão analisados nos capítulos seguintes. É de grande importância nesta para a tese o conceito de *cultura do pecado* e todas as questões atreladas, em particular o *horror de si*, o *problema da carne* e o dispositivo da confissão. Todos esses elementos repercutiram nos processos de exorcismo. A produção letrada moderna sobre esses casos recorria justamente a esse repertório cultural para buscar respostas e aplacar ansiedades.

Por fim, é importante destacarmos uma vez mais o recorte de gênero, pois todos os elementos apresentados nesse capítulo foram potencializados quando a vítima da vexação demoníaca era uma mulher. A *cultura do pecado* relacionava mais faltas ao feminino, assim como se direcionavam a ele, com maior intensidade, as questões concernentes ao problema da carne. Essa ênfase muito grande na pretensa malícia natural das mulheres tinha uma enorme influência no momento da confissão e nos casos de possessão demoníaca.

A endemoninhada e a bruxa são personagens diferentes. Elas não são analisadas da mesma forma pela literatura demonológica e teológica. Entretanto, é inegável a influência das teorias de bruxaria, sobretudo no que diz respeito às interações corporais entre mulheres e demônios. O que fora anteriormente fundamentado para explicar o sabá, ou seja, a capacidade do

[206] "A boa aparência significa que a mulher, pelas atrações de seu rosto, ganha para si os Hércules, & Sansões [le beau visage signifie que la femme par les attraits de sa face, gaigne à soy les Hercules, & Samsons]". Cf. OLIVIER, Jacques. *Alphabet de l'imperfection… Op. Cit*., p. 139. [Tradução nossa].

demônio de mover corpos, foi adaptado para explicar as crises apresentadas pela possuída, que incluíam força sobre humana, capacidade de saber coisas escondidas, conhecimento de línguas nunca aprendidas e até mesmo a levitação. Enquanto a bruxaria se caracterizava pelo pacto, a possessão ocorria sem a vontade explícita da vítima. Isso não significava, contudo, que ela estivesse isenta de culpa. A grande preponderância da carne nas mulheres – o que na visão moderna as fazia menos perfeitas que os homens – era entendida como um convite para que os demônios penetrassem e tomassem conta de seus corpos. Coube à Igreja e aos clérigos a recuperação desse corpo por meio dos rituais de exorcismo na longa luta do Bem contra o Mal.

2 EXORCISMOS: UMA PRÁTICA DE COMBATE CONTRA O MAL

> O que parecia uma manhã era o começo de uma noite sem fim.
>
> (William Peter Blatty, *O Exorcista* [1971])

No imaginário social ocidental a palavra *exorcismo* remete a filmes e à literatura de horror. O Diabo, sem dúvidas, conquistou o seu espaço no imaginário cristão como o grande inimigo da humanidade. Mesmo em um contexto social laico, o Demônio deixa sua marca nos produtos culturais. Algumas histórias de horror podem nem ao menos citar Deus e a Igreja, mas operam com a figura de Satanás, construída através dos séculos pela literatura religiosa e pelos sermões dos padres, sempre acompanhada do problema cristão do pecado e da culpa, como tratamos no primeiro capítulo desta tese.

Um dos instrumentos maléficos mais terríveis se encontra no conceito de possessão demoníaca. Ele pressupõe que um ser sobrenatural demoníaco possa intervir na Natureza ao tomar posse do corpo humano, geralmente feminino. A pessoa possuída ficaria à mercê das vontades demoníacas e perderia o controle sobre seu corpo e sobre si gradativamente. A maneira de livrar a vítima das tribulações infernais era o ritual de exorcismo, uma cerimônia religiosa de expulsão demoníaca que remete aos tempos bíblicos, mas que somente foi oficializada e padronizada com a publicação do *Ritual Romano* do papa Paulo V, em 1614. O ritual descrito permaneceu válido e praticamente sem alterações até 1999, quando o papa João Paulo II promulgou alterações bastante criticadas por certos padres exorcistas como Gabriele Amorth,[207] que considerava o ritual do século XVII superior, pois suas adjurações identificariam o demônio, tendo valor diagnóstico, enquanto o novo ritual teria se perdido em meio a "razões psicologizantes".[208]

Ao longo da execução desse ritual, dois personagens essenciais se envolviam em uma performance corporal e ritualística: o exorcista e a possuída – termo utilizado intencionalmente no feminino, pois além de a maioria dos casos se tratar de uma mulher possuída, os casos de possessão masculinos se desenrolam com outros significados. Há também duas figuras não presentes fisicamente, mas que, segundo a doutrina da Igreja Católica, disputavam o corpo da

[207] Em 2018 a vida de Gabriele Amorth se tornou o tema do documentário *O Diabo e o Padre Amorth*, dirigido por William Friedkin, realizador do clássico de horror *O Exorcista* (1973).
[208] SBALCHIERO, Patrick. *Enquête sur les exorcismes*. Paris : Perrin, 2018, p. 232.

possuída como se fosse uma espécie de campo de batalha: Deus e o Diabo. Ao fim, o exorcismo era uma disputa pela posse desse corpo. Isso fica ainda mais claro no caso das possessões coletivas ocorridas em conventos. Enquanto o Demônio usava suas armas para afastar as religiosas do seio da Igreja, os padres exorcistas usavam as suas para derrotá-lo e tentar recuperar as possuídas para o campo de Deus.

Mas, essa luta é bastante antiga. Nos primórdios do cristianismo, o ataque a templos politeístas visava transformá-los em templos cristãos. Os altares consagrados aos deuses pagãos, considerados pelo Cristianismo como demônios, de acordo com Peter Brown (2013), a colocação da cruz e a retirada de ídolos pagãos eram ações de "repossessão" do templo para Cristo.[209] O gesto que invocava a cruz era utilizado de forma triunfante contra os demônios possessores. O corpo da vítima era reclamado para Deus e a Igreja. Os demônios eram expulsos, pois não possuiriam direitos sobre o corpo vexado. Quem os possuía era a Igreja, e as interdições garantiam essa posse.

Deus e o Diabo não compareciam como potências no ritual; geralmente eram os seus lugares-tenentes que compareciam ao campo de batalha. Padres exorcistas e, por vezes anjos, de um lado, demônios de menor ou maior escalão infernal do outro. O próprio Lúcifer dificilmente aparecia. Curiosamente, as possessões que contam com a presença do Anjo Caído são mais contemporâneas. Na época moderna são mais comuns registros de exorcismo nos quais os espíritos possessores eram seus asseclas, que estavam no mesmo nível hierárquico dos exorcistas, se pensarmos dentro de uma estrutura de contrariedade. Isso permitia uma equiparação entre os poderes, tornando possível a expulsão.

Embora as possessões e o ritual cristão de exorcismo sejam os mais conhecidos por nós, a tradição de demônios/espíritos possessores é mais antiga do que o cristianismo e a Igreja Católica. As civilizações da Babilônia, Assíria e Mesopotâmia tiverem seus casos de possessão, porém a influência mais forte para a consolidação do exorcismo cristão é a tradição judaica que já apresentava um grande panteão de demônios que influenciavam na vida dos seres humanos e ocasionalmente entravam em batalhas contra os anjos. A grande inovação cristã foi a espetacularização da possessão. Em alguns dos casos estudados nessa tese havia audiência, às vezes bastante numerosa, outras vezes restrita. O uso político da possessão pela Igreja Católica

[209] BROWN, Peter. *The Rise of Western Christendom*: triumph and diversity, A.D. 200-1000. The Making of Europe. West Sussex: Wiley-Blackwell, 2013, p. 73.

foi bastante relevante no contexto das guerras religiosas entre os séculos XVI e XVII. Dessa forma, era importante para padres e bispos a presença e o testemunho de um público do poder que a Igreja possuía sobre os demônios.

É importante estabelecer os conceitos de possessão e exorcismo, para na sequência comentar alguns casos de possessão demoníaca e rituais de exorcismo, em especial no contexto cristão ocidental. Outros elementos importantes para a construção do argumento presente nessa tese são as diferenças de gênero nas estruturas de significação da possessão e dos exorcismos e as mudanças jurídicas ocorridas na França – recorte geográfico dessa pesquisa – ao longo do século XVII que transformaram a possessão demoníaca em um problema de grandes proporções em todo o reino.

O problema inicial das possessões demoníacas se referia principalmente a quem tinha a jurisdição para lidar com os casos. Seria a Igreja ou a justiça secular? A partir de que termos os magistrados poderiam julgar uma ocorrência considerada sobrenatural? Isso abriu espaço para uma discussão acerca da culpabilidade em relação a esse tipo de caso. Portanto, buscamos compreender de que forma a justiça tratava casos de cunho sobrenatural e de que forma essa dinâmica foi alterada ao longo do século XVII.

Neste capítulo definimos a possessão como uma prática, cujo objetivo era estabelecer uma relação de interferência com o sobrenatural. Para isso, precisamos compreender os elementos que se fazem presentes no entendimento das possessões na modernidade. Foi no século XVII que o ritual de exorcismo se estabeleceu, sobretudo a partir de 1614, com a publicação do *Ritual Romano* do Papa Paulo V. Dessa forma, analisamos a complexa relação de disputa e cumplicidade entre a Igreja e o Poder Judiciário. O contexto religioso que cercou a proliferação de casos de possessão é de uma *febre escatológica*, ou seja, um momento em que as percepções sobre o fim do mundo estavam mais aguçadas. A produção escatológica previa os eventos terríveis do Apocalipse. A possessão aparece nessa literatura como um dos sinais do *final dos tempos*. Ao mesmo tempo em que legitimava a realidade das possessões, a escatologia era por elas legitimada.

O Mal, como estava previsto nas Escrituras, ficaria mais forte com a chegada do *fim do mundo*. Dessa constatação, urgia uma necessidade de se preparar, e mesmo de se armar para uma batalha contra as forças infernais. Essa guerra depende muito das performances dos padres e também da pessoa possuída. No campo dos emissários de Deus prevalecem a coragem, a

determinação e a boa conduta. No lado opositor, há manifestações do corpo, como convulsões, gritos e movimentos bruscos realizados pela suposta pessoa possuída. Derivando da questão das performances, analisamos igualmente os quatro corpos da possuída, ou seja, os corpos que compõem a sua condição: o corpo natural, o corpo do demônio, o corpo possuído e, por fim, o corpo exorcizado. Cada um implica em diferentes relações da sociedade para com eles e diferentes tratamentos dispensados pela Igreja. A pessoa possuída passava por transformações corporais que mudavam o seu estatuto perante o clero, sobretudo se ela fosse parte dele, uma freira, por exemplo.

Os significados atrelados às possessões e aos exorcismos não foram sempre os mesmos. Por isso, nos deparamos com a necessidade de um breve histórico sobre o fenômeno da possessão em outras culturas. Buscamos a herança cultural da possessão e suas mutações no Cristianismo ocidental. Com esse movimento, colocamos em destaque as diferenças entre as possessões masculinas e femininas, pois seus significados também foram construídos historicamente.

Após estabelecermos os problemas indicativos do mal e da possessão, passamos para as definições de possessão e exorcismo. Tendo estabelecido esse escopo conceitual, a análise se torna mais consistente, pois podemos explorar melhor os significados, os deslocamentos e as regras internas desse tipo de produção. A linha narrativa desse capítulo, portanto, se inicia nas mudanças jurídicas que estabeleceram a possessão como algo diferente, mas por vezes dependente, da feitiçaria, até a definição mais conceitual e teológica desse fenômeno.

2.1 O MAL VAI A JULGAMENTO: MUDANÇAS JURÍDICAS AO LONGO DO SÉCULO XVII

Quando tratamos da jurisdição de casos de possessão uma das primeiras referências é o Tribunal do Santo Ofício, uma instituição medieval que foi reativada na segunda metade do século XV e fortalecida pelo Concílio de Trento (1545-1563). Esta importante reunião clerical também foi responsável por elevar os estudos sobre o assunto a um novo patamar. Tanto a Inquisição quanto o incentivo aos estudos eram parte integrante de uma mesma investida católica contra o avanço do protestantismo. Ambos eram instrumentos de fortalecimento da fé, armas na luta contra o Mal – que é bastante plural, dependendo do contexto.

A criação da Inquisição é traçada pelos historiadores através de duas bulas papais. O papa Lúcio III redigiu a *Ad Abolendam* (1184), que estabeleceu procedimentos judiciais para lidar com a questão da heresia. Porém, como a responsabilidade das investigações era dos bispos, os procedimentos "estavam politicamente constituídos como uma instituição episcopal".[210] Faltava centralidade e mesmo autoridade para conduzir os processos. Isso corrobora com a análise de Richard Kieckhefer (2019)[211] de que não houve uma Inquisição medieval propriamente dita, mas sim uma pluralidade de processos sem necessariamente a existência de um poder central que os controlasse.

De acordo com Rust (2012), foi Inocêncio III quem percebeu a fragilidade do combate às heresias. Assim, redigiu, em 25 de março de 1199, a bula *Vergentis in Senium*. Nela já aparece um tema que foi muito caro aos teólogos dos séculos XVI e XVII: o *envelhecimento do mundo*. A grande inovação desse documento foi relacionar o crime de heresia ao *laesa majestas*. Assim, a justiça divina e a justiça secular do reino tinham uma ligação intrínseca, que continuou por bastante tempo, sobretudo após o reinstauração da Inquisição.

Na França, a Inquisição não foi reativada rapidamente e não funcionava da mesma forma que na Espanha ou em Roma. Os tribunais inquisitoriais perderam muita força na década de 1530, por conta de críticas à sua rigorosidade excessiva.[212] Duas décadas depois, o papa Paulo IV (1555-1559), buscou introduzir uma Inquisição centralizada em território francês. Apesar de o rei Henrique II ter aceitado o tribunal, a Inquisição na França funcionava de maneira autônoma em relação a Roma.[213]

Essa independência clerical francesa não era nenhuma novidade. O livro clássico de Victor Martin, *Les Origines du Gallicanisme* [As Origens do Galicanismo] (1939), estabelece a gênese das concepções galicanas da Igreja Francesa no reinado de Felipe IV, o Belo, responsável pelo evento conhecido como Cisma do Ocidente, originado com o papado de Avinhão, quando da ascensão de Clemente V ao trono de São Pedro. O monarca também foi responsável pela extinção da Ordem dos Templários.

---

[210] RUST, Leandro. Bulas inquisitoriais: Ad Abolendam (1184) e Vergentis in Senium (1199). *Revista de História*, São Paulo, n. 166, p. 129-161, jan./jun. 2012, p. 133.
[211] KIECKHEFER, Richard. The Office of Inquisition and Medieval Heresy: The Transaction from Personal to Institutional Jurisdiction. *The Journal of Ecclesiastical History*, v. 46, n. 01, p. 36-61, jan. 1995.
[212] TALLON, Allain. Inquisition romaine et monarchie française au XVIe siècle. AUDISIO, Gabriel. *Inquisition et Pouvoir*. Aix-en-Provence : Presses universitaires de Provence, 2002, p. 312.
[213] *Ibidem*.

A concepção galicana defendia a autonomia da Igreja Francesa em relação às decisões de Roma. Nos casos analisados, percebemos que a maior parte das questões era resolvida dentro do território francês, sem apelos a Roma. Os inquisidores, os investigadores, os juízes e até os exorcistas eram todos enviados por bispos, cardeais ou até mesmo o rei francês. Assim, a estrutura da Inquisição era dependente dos Parlamentos regionais. De fato, a nova Inquisição instaurada por Henrique II e Paulo IV era controlada por três cardeais franceses, os da Lorena, de Bourbon e de Châtillon. Os juízes inquisitoriais deveriam prestar juramento de fidelidade a esses três religiosos. Além disso, os tribunais de apelação tinham com 10 juízes, sendo 6 desses membros dos Parlamentos regionais.[214]

Em uma tentativa de impulsionar o tridentismo em território francês, o núncio Giovanni Francesco Mororisi se reuniu com o duque de Guise em 1588 para discutir a Inquisição, porém, o nobre revelou que o rei Henrique III estaria pouco inclinado a aceitar interferências no tema.[215] A partir do século seguinte, é possível perceber tentativas mais incisivas em separar a jurisdição religiosa dos tribunais seculares, tornando os processos independentes – ao menos essa era a intenção – da influência clerical.

Os processos demoníacos na França moderna tratavam, principalmente, do crime de feitiçaria. Nesse sentido, os casos de possessão na segunda metade do século XVI foram marcados por uma crescente independência em relação aos processos de feitiçaria. No entanto, com os casos de possessão coletiva em conventos, observamos que a estrutura desses processos se aproxima dos de feitiçaria, a partir da inclusão de um novo personagem, o padre-feiticeiro. O afastamento, em um primeiro momento, permitiu à Igreja Católica uma condução mais controlada dos eventos. Contudo, as polêmicas suscitadas por esse tipo de fenômeno, acabavam por requerer a justiça secular, gerando disputas entre magistrados e clérigos.

Tanto no caso dos processos de feitiçaria, quanto nos de possessão, foi o Mal que esteve sob julgamento nos tribunais. Contudo, aqui pode ser colocada uma questão: de que forma eram legitimados esses processos demoníacos? Para isso, recorremos às considerações do historiador francês Robert Mandrou (1979):

> Três elementos constituem o conteúdo essencial do sistema mental que legitima a caça às feiticeiras: uma crença cristã, fundada ao mesmo tempo sobre a tradição eclesiástica e sobre os inumeráveis exemplos de uma jurisprudência sem falhas; uma experiência

[214] *Ibidem*, p. p. 315.
[215] *Ibidem*, p. 311.

> visível, oferecida a todos, do processo judiciário que implica um consenso fácil de todos os participantes, juízes, testemunhos e acusados; enfim e, sobretudo, sentenças e confissões, fogueiras e confiscos, representando o julgamento de Deus e dos homens, a apresentar o melhor testemunho em favor do crime.[216]

Essa citação, de *Magistrados e Feiticeiros na França do Século XVII*, livro publicado originalmente em 1968, dá um parâmetro da visão que boa parte da elite letrada na Época Moderna tinha em relação à bruxaria. Explorando melhor os três elementos trabalhados pelo historiador, podemos citar outros respectivamente relacionados: a contrariedade, o convite à participação popular e, por fim, a legitimação religiosa da caça às bruxas. Esses elementos são importantes não apenas para compreendermos o contexto dos casos estudados nessa tese, mas também para entender suas referências.

O primeiro elemento, a contrariedade, era parte fundamental da visão de mundo cristã maniqueísta, estabelecida desde a Antiguidade. Para esse sistema semântico "o valor de um elemento, uma bruxa, por exemplo, dependia do valor de todos os outros elementos, em especial do valor do seu oposto".[217] Por consequência, temos uma produção discursiva – escrita ou não – que opunha as bruxas aos padres e juízes, como opostos na batalha maior do Bem contra o Mal. Dessa forma, havia dois lados da disputa, estrategicamente apresentados como o Bem e o Mal, ou seja, o Certo e o Errado.

Para o estabelecimento dessa narrativa, o elemento da publicização foi essencial. Ela não se apresentava apenas pela extensa produção escrita de inquisidores, teólogos e filósofos, de difícil acesso para a população em geral, nem pelos sermões dos padres. Os processos demoníacos contavam com a participação do povo. As execuções eram públicas, um espetáculo que atraía curiosos e era utilizado para reafirmar o poder religioso e judicial. Havia também o dispositivo da denúncia. Em boa parte das vezes, a denúncia que iniciava a condenação das supostas bruxas, partia de seus próprios vizinhos. Em alguns casos de possessão demoníaca, a população participou inclusive de rituais de exorcismo.

A legitimação religiosa da caça às bruxas, o último elemento destacado, era reforçada pelos sermões dos padres e pela produção letrada teológica. Ambas trabalham em prol da associação do julgamento dos magistrados com o julgamento de Deus. De fato, houve esforços teológicos para transformar os tribunais em representantes terrenos dos julgamentos divinos, em

---

[216] MANDROU, Robert. *Magistrados e Feiticeiros na França do Século XVII*. Trad. Nicolau Sevcenko e J. Guinsburg. São Paulo: Editora Perspectiva, 1979, p. 63.
[217] BRAGA, Gabriel. *O Natural e o Sobrenatural na Modernidade... Op. Cit.*, p. 78.

outras palavras, espaços da realização da vontade e da justiça de Deus. Isso tornava bastante tortuoso o caminho das apelações. A relação com os desígnios divinos desencadeava uma série de vícios nos processos, que foram destacados por autores da época.

Um fato a se destacar ao pensar nas críticas à Inquisição diz respeito à "amplitude do arbítrio do juiz, muito maior nos tribunais da Inquisição do que nas outras justiças suas contemporâneas".[218] É o momento em que, dentro da estrutura do poder pastoral, conforme analisado por Foucault (2008), a figura de poder, que carrega as simbologias de pai e pastor, é responsável em punir o seu rebanho. Para isso, o inquisidor necessitava encaixar a acusação e o crime da ré ou do réu numa narrativa consolidada pela tradição. Isso gerava uma espécie de "contaminação" na confissão. Sobre isso Carlo Ginzburg (1990) escreveu:

> Uma diferente espécie de contradição pode ser experimentada a nível intelectual. O desejo de verdade por parte dos inquisidores (a verdade deles, naturalmente) produziu um testemunho extremamente rico para nós – profundamente distorcido, todavia, pelas pressões psicológicas e físicas que representavam um papel tão poderoso nos processos de feitiçaria.[219]

As perguntas do inquisidor conduziam a confissão para uma narrativa preestabelecida pela Igreja. Por vezes há grandes esforços para encaixar o que as acusadas de bruxaria diziam, como por exemplo, o estereótipo do sabá. O próprio Ginzburg demonstrou essas distorções das confissões em trabalhos como *Os Andarilhos do Bem* (1966), sobre um grupo de pessoas que dizia combater os feiticeiros, mas era confundido com eles no interrogatório. Assim, diversas acusações foram encaixadas nos estereótipos de bruxaria e possessão demoníaca, gerando críticas de demonólogos devido ao grande número de casos considerados verdadeiros. Ao longo da Época Moderna, encontramos cada vez mais a opinião de que as ocorrências sobrenaturais deveriam ser raras para serem consideradas reais.

Uma das vozes contrastantes foi a do médico, ocultista e demonólogo holandês, Johann Weyer (1515-1588). Para além de declarar que grande parte dos casos de possessão demoníaca era proveniente da má-interpretação de distúrbios naturais, Weyer defendeu "o fim dos julgamentos da Inquisição e imputou os relatos de bruxaria ao poder de ilusão do Diabo".[220]

---

[218] LIMA, Lana. O Tribunal do Santo Ofício da Inquisição: o Suspeito é o Culpado. *Revista de Sociologia e Política*, nº 13, p. 17-21, nov. 1999, p. 18.
[219] GINZBURG, Carlo, O Inquisidor como Antropólogo. *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v. 1, n. 21, p. 9 – 21, set. 90/ fev. 91, p. 12.
[220] BRAGA, Gabriel. *O Natural e o Sobrenatural na Modernidade... Op. Cit.*, p. 87.

Mesmo com esse posicionamento, considerado mais cético, esse autor defendia a existência da Magia e das bruxas. Sua oposição aos julgamentos se sustentava em dois pontos principais: a grande frequência dos casos e a estrutura dos tribunais da Inquisição.

Apesar de a bruxaria ser considerada real, havia uma questão em relação à frequência que poderia fazê-la tornar-se *inverossímil*. Interações entre o sobrenatural e o natural deveriam ser raras. Mesmo autores que defendiam a pena de morte para as bruxas e, por consequência, a realidade da Magia, como o monge beneditino francês dom Augustin Calmet (1672-1757), reforçavam a necessidade de uma rigorosa investigação para cada caso.[221] Calmet escreveu a maior parte de sua obra no século XVIII, quando casos como o do conhecedor de bruxas Bacqué[222] não eram mais aceitos.

Bacqué viveu e atuou sob o reinado de Luís XIV. Ele era considerado um conhecedor de bruxas, ou seja, o responsável por identificá-las. Em 1671 ele foi transferido em caráter de urgência para Paris, após um breve período de intenso trabalho em Pau. Em poucas semanas, ele já havia identificado mais de 6 mil feiticeiras. O número exorbitante chamou a atenção do ministro Jean-Baptiste Colbert (1619-1683), que prontamente avisou o rei sobre os possíveis prejuízos que esta "descoberta" poderia ter para o Estado. Isso desencadeou uma mudança legislativa bastante relevante: Luís XIV proibiu a profissão de conhecedor de bruxas no território francês. Antes disso, muitas mudanças ocorreram, algumas motivadas pela coroa, outras pelo Parlamento de Paris e pela Sorbonne.

O século XVI foi pleno de publicações que discutiram a questão da bruxaria, não apenas de forma filosófica, mas também pelo viés jurídico. O célebre jurista e filósofo Jean Bodin (1530-1596), em sua obra *Demonomania das Feiticeiras* (1580), defendeu a existência da Magia e afirmou que a pena de morte deveria ser aplicada às bruxas, pois a prática de malefício constituiria crime gravíssimo. O também jurista Henry Boguet (1550-1619) foi um dos que concordou com as afirmações de Bodin.

---

[221] CALMET, Dom Augustin. *Traité sur les apparitions des esprits et sur les vampires ou les revenans de Hongrie, Moravie, etc*. Tome I. Paris: Debure l'aîne, 1751, p. 60.

[222] Jean-Jacques Bacqué era um aprendiz de tecelagem e conhecedor de feiticeiras de 16 anos. Conhecer feiticeiros era uma habilidade geralmente ligada a jovens. Eles eram remunerados pela comunidade das cidades e, acreditava-se, poderiam reconhecer feiticeiros rapidamente, Cf. VIALLET, Ludovic. *Sorcières!* La Grande Chasse. Paris: Armand Collin, 2013, p. 156.

A pena de morte para hereges tinha legitimação desde, pelo menos, Tomás de Aquino. O filósofo classificava a heresia como uma espécie de soberba.[223] Esse autor está ligado à consolidação do septenário dos pecados na cultura cristã,[224] dentre os quais o *orgulho* era um dos mais graves. Foi esse sentimento, junto à *inveja*, que teria acometido Lúcifer e seu séquito quando da Queda. Para ele a punição aos hereges deveria ser severa:

> há um pecado pelo qual mereceram não somente serem excluídos da Igreja pela excomunhão, mas também do mundo pela morte. É muito mais grave corromper a fé, que é vida da alma, do que falsificar o dinheiro, que serve à vida temporal. Ora, se os falsificadores de moeda ou outros malfeitores logo são justamente condenados à morte pelos príncipes seculares, com maior razão os heréticos desde que sejam convencidos de heresia, podem não só ser excomungados, mas justamente serem condenados à morte.[225]

Nessa visão, a heresia representava um grande perigo à salvação da humanidade. O herege poderia influenciar outras pessoas inocentes, bons cristãos que incorreriam em heresia mesmo sem saber e dessa forma, acabariam por perder o prometido Reino dos Céus. Há, portanto, uma urgência bastante perceptível no combate às heresias. Ela se justificava pela salvação de almas de terceiros, em suma, pela salvação coletiva. Essa justificativa impulsionou a narrativa de batalha do Bem contra o Mal nos processos inquisitoriais e levava a uma certa confusão entre as fases inquisitórias e os papéis de cada um no tribunal, sobretudo na figura do inquisidor, que investigava e julgava. A condenação deveria ocorrer rapidamente, a fim de extirpar o perigo.

Nos processos inquisitoriais, de forma geral, não havia "distinção entre a fase de instrução e a fase probatória".[226] A prisão preventiva e até mesmo o sequestro de bens poderiam ocorrer antes mesmo da acusação formal ser feita. Após a completa instauração do processo, o réu permanecia com uma série de restrições. Os seus advogados eram indicados pelo próprio tribunal e não tinham acesso completo aos autos, mas apenas a uma

> versão vaga, usada também no libelo acusatório e na prova de justiça, em que o nome dos denunciantes ou das vítimas, e as circunstâncias (local, data, ocasião) que permitissem identificar exatamente o delito de que o réu era acusado, não apareciam.[227]

---

[223] "Logo, a heresia não é uma espécie de infidelidade, mas de soberba". Cf. AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica*: a fé, a esperança, a caridade, a prudência. Volume 5. 3 ed. São Paulo: Edições Loyola, 2012, p. 178.
[224] DELUMEAU, Jean. *La Péché et la Peur… Op. Cit.*, p. 216.
[225] AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica... Op. Cit.*, p. 183.
[226] LIMA, Lana. O Tribunal do Santo Ofício da Inquisição... *Op. Cit.*, p. 17.
[227] *Ibidem*, p. 18-19.

Grande parte desses problemas provinha da visão que confundia o poder judiciário com a autoridade religiosa. De fato, os magistrados eram considerados os legítimos representantes de Deus na Terra, tendo, inclusive, direitos sobre a vida e a morte das pessoas. Havia até mesmo uma visão mais fantástica de que "quando as bruxas eram detidas pelas autoridades judiciais ou seus agentes, elas prontamente perdiam todos os seus poderes".[228] Acreditava-se que cargos públicos eram parte do ministério divino, sendo assim, os magistrados representavam a justiça de Deus. Assim, assegurava-se às decisões dos tribunais o caráter de infalibilidade. Ir contra os julgamentos poderia ser interpretado como ir contra os desígnios de Deus.

Um paralelo, então, pode ser traçado entre o trabalho do exorcista e o trabalho do magistrado – uma comparação que já era feita na época. Enquanto o primeiro expulsava demônios de um corpo individual, o segundo expurgava as bruxas e bruxos do corpo social, garantindo a integridade daquela sociedade e, por consequência, a salvação das almas – assim como o exorcista salvava a vítima possuída. Daí surgiram confusões que embaralhavam as fronteiras entre o religioso e o judiciário. Os magistrados, não sendo ordenados religiosamente, "certamente podiam se comportar como os padres na condução de julgamentos de bruxas".[229] Eles, inclusive, detinham o poder de perdoar e salvar a alma da feiticeira ou do feiticeiro que houvesse confessado seus crimes e pecados.

Por esses e outros motivos, Robert Mandrou (1979) declarou que:

> nos processos satânicos, a convicção dos juízes que lutam contra um inimigo considerado capaz de todos os ardis, de todas as falsidades, se estabelece de maneira mais automática que seria possível conceber.[230]

O termo *automática* remete a uma aparente passividade. Não era o caso. A distorção das confissões, nos termos de Ginzburg (1990), estava respaldada por uma ampla literatura teológica e demonológica que conduzia o olhar com o qual os magistrados julgavam os casos apresentados. Havia uma forte cumplicidade entre os teólogos católicos e os homens da justiça, embora ela não se confirmasse em todo o território francês de maneira hegemônica. O Parlamento de Paris tendia para uma independência de ação em relação à Igreja, sobretudo no que dizia respeito aos

[228] CLARK, Stuart. CLARK, Stuart. *Pensando com* Demônios... *Op*. *Cit*., p. 710.
[229] *Ibidem*, p. 729.
[230] MANDROU, Robert. *Magistrados e Feiticeiros na França do Século XVII*... *Op*. *Cit*., p. 86.

processos demoníacos. Já na primeira metade do século XVII, mais precisamente na década de 1640, a instituição renunciou a jurisdição aos processos que envolviam acusadas e acusados de bruxaria, enquanto nos parlamentos regionais a caça às bruxas continuava forte, somente no final do século o rei Luís XIV encerraria de vez as perseguições.

A dinâmica dessa cumplicidade mudou com os processos que envolviam possessão demoníaca. Enquanto as bruxas marcavam presença no meio rural, as possessões afetavam as jovens burguesas no ambiente citadino. O Diabo havia chegado ao meio urbano, adentrado na *civilitas*. Muitos casos envolviam uma figura masculina na condição de feiticeiro, geralmente um padre conhecido na cidade. A Igreja se encarregava da possuída e entregava para a justiça secular esses feiticeiros em uma aparentemente harmonia de jurisdições. Nesses processos, contudo, "o problema essencial é o do exorcismo, as provas da possessão".[231] Os confrontos, então, começaram a aparecer e os atritos se tornaram mais evidentes.

Os teólogos da Sorbonne defendiam que o exorcismo não deveria valer como testemunho em um processo judicial,[232] demonstrando a tendência nos meios eruditos parisienses a desconsiderar os processos demoníacos. Por outro lado, o Parlamento de Paris passou a se aproximar mais dos médicos da universidade, inclusive promovendo debates com eles. Uma nova estrutura judiciária começava a se desenhar. O suplício do afogamento, por exemplo, fora proibido em 1601, embora, de modo mais amplo, houvesse uma dificuldade em fazer com que os parlamentos provinciais cumprissem as normativas estabelecidas em Paris. Em 1624 instituiu-se o apelo de pleno direito, o que se não retirou o poder de decisão dos juízes subalternos, ao menos reduziu-o de forma considerável. A partir dessa decisão,

> todos os processos sobre os crimes de sortilégio cujas conclusões são sentenças que impliquem a tortura, a morte e todas as outras penas corporais, são levadas obrigatoriamente a ele [Parlamento de Paris], mesmo se os acusados não desejarem apresentar um recurso.[233]

A condenação em primeira instância, dessa maneira, passou a ter valor meramente indicativo; a pena capital, em teoria, não poderia mais ser executada sem que o processo fosse levado a Paris – porém, é claro que há diversos processos que terminaram na condenação à morte sem o aval do Parlamento superior. A consequência mais imediata se verifica nas penas que, de

[231] *Ibidem*, p. 218.
[232] *Ibidem*, p. 261.
[233] *Ibidem*, p. 281.

forma geral, foram se tornando menos violentas. O banimento temporário, por exemplo, substituiu a fogueira e outros tipos de punição corporal. Ainda assim, demorou até a década de 1680 para que "Parlamentos provinciais renunciassem por sua vez a queimar vivos ou estrangular os cúmplices de Satã".[234]

Nesse meio tempo, a disputa se acirrava entre os juízes de primeira instância e a corte superior. Este cenário de disputas jurídica pode ser avaliado a partir de dois pontos destacados por Mandrou (1979): a continuidade da demonologia e o debate dentro da *culture savante*, sobretudo aqueles que ocorriam nos próprios tribunais[235] – sob a influência dos médicos, juristas e teólogos da Sorbonne. Porém, ainda por muitas vezes, camponeses foram executados sem o cumprimento do devido procedimento judiciário. Foi um momento de *hesitações dos Parlamentos provinciais*, tal como denominou o historiador.

No início dos anos 1670, a transformação jurídica passou a ser importa com mais ênfase através dos instrumentos do poder real. O ministro de Luís XIV, Jean-Baptiste Colbert, interveio pessoalmente em alguns julgamentos, a fim de assegurar que as normativas parisienses fossem respeitadas. Através do intermédio do poderoso ministro, tornaram-se mais frequentes as intervenções reais nos Parlamentos. Muitas vezes estes foram desautorizados pela coroa. Colbert passou a receber pessoalmente diversas petições. Uma das mais notórias foi a carta de Claude Pellot, intendente de Montauban, que solicitou a intervenção real em julgamentos demoníacos, pois considerava muito perigoso condenar alguém à fogueira ou à forca com base no depoimento de, em suas palavras, alguns poucos miseráveis.[236]

Uma das decisões monárquicas de maior relevância foi o Édito de 1682, assinado em Versalhes, que, em apenas 12 artigos, modificou completamente a estrutura das condenações por feitiçaria e demais processos diabólicos. O documento não se refere exclusivamente à feitiçaria, na realidade, sua produção atendeu a outra demanda, os casos de envenenamento na corte de Luís XIV.

Sua estrutura foi dividia da seguinte maneira: três artigos tratavam dos sedutores, oito dos envenenadores e apenas um se referia aos feiticeiros. Assim,

---

[234] *Ibidem*, p. 299.
[235] *Ibidem*.
[236] *Ibidem*, 363.

> fica bastante claro que esse édito, não reconhecendo senão uma 'pretensa magia', significava a negação implícita do pacto diabólico e das práticas satânicas ligadas ao sabá e aos malefícios tradicionalmente denunciados outrora pelos demonólogos.[237]

A utilização da palavra *pretensa* não era por acaso. As acusações de charlatanismo não eram novidade nesse ponto. Desde ao menos o caso da *pretensa*[238] possuída Marthe Brossier, em 1599, tornou-se comum a contestação aos processos demoníacos, utilizando não apenas o argumento da doença, mas também o da falsidade. Charlatanismo não decorria em um longo processo, mas sim em uma rápida culpabilização da suposta vítima e o encerramento das investigações.

É evidente que essa mudança jurídica não foi suficiente para esgotar o interesse sobre o tema, mas, depois do Édito de 1682, "a nova jurisprudência definida pela declaração encontrou muito rapidamente a aprovação dos magistrados encarregados de sua aplicação".[239] O movimento vai em direção a uma criminalização das superstições, que substituem o crime de feitiçaria. A mudança não é apenas formal. Feitiçaria e superstição são bastante diferentes no que diz respeito à gravidade do crime. No primeiro caso, as bruxas intencionalmente agiam para fazer mal a outrem, no segundo caso, as atitudes apenas representavam, na visão dos magistrados, a ignorância dos populares.

Nesse sentido, o antigo crime de feitiçaria foi esvaziado de sua significação religiosa, sendo transformado em um crime contra a ordem pública. Supersticiosos eram julgados pela desordem que causavam e não mais pelo pacto que haviam feito com o Demônio. Isso acaba com a necessidade de condená-los à morte. Com o objetivo de impedir a desordem social, esses falsos feiticeiros poderiam apenas ser presos, retirados do convívio social. Essa mudança só ocorreu de forma mais intensa por conta da intervenção monárquicas, à qual não cabia recurso.

Apenas a questão jurídica não explica a decadência dos processos demoníacos. Havia uma tradição de muitos séculos contra a qual nem a autoridade real poderia se opor sem sofrer resistência. É importante entender o contexto teológico que impulsionou diversas acusações de feitiçaria e casos de possessão demoníaca. Devemos discutir a febre escatológica do século XVII, ou seja, o grande número de publicações que interpretava um aparente aumento na frequência dos processos demoníacos como um sinal do *final dos tempos*, uma indicação que o Apocalipse

---

[237] *Ibidem*, p. 390.
[238] O termo foi utilizado pelo médico real Michel Marescot.
[239] MANDROU, Robert. *Magistrados e Feiticeiros na França do Século XVII... Op. Cit.*, p. 395.

estava se aproximando, de que o mundo estava em seu estágio final e a humanidade chegaria ao seu fim.

2.2 FEBRE ESCATOLÓGICA: POSSESSÕES COMO SINAIS DO *FINAL DOS TEMPOS*

O fim do mundo não foi uma temática original na Época Moderna. De fato, a religião cristã sempre defendeu uma visão linear de tempo que contava com um ponto de origem, a Criação, e um término, o Apocalipse. Entretanto, foi justamente na Idade Moderna que a interpretação escatológica ganhou novas proporções. O contexto favoreceu a proliferação das opiniões acerca da *velhice do mundo* e análises sobre a aproximação do fim do mundo, principalmente por conta de certos sinais que indicariam que a Batalha Final estaria se aproximando.

Nesse início de modernidade, era comum citar a *decadência* do mundo, palavra que "transmite um juízo de valor de degradação, de degenerescência, ou, aplicada a uma nação ou civilização, descreve um estado de queda ou declínio, caminhando para a sua ruína ou extinção".[240] Essa decadência está ligada à morte, ao *final dos tempos*. O aumento das publicações das *artes de morrer*, comentadas no capítulo anterior, fazem parte desse contexto. A fim de responder aos anseios fatalistas, vários autores recorreram à escatologia.

A escatologia era um modo de interpretação que buscava nos fatos quotidianos os indícios do final dos tempos. Para teólogos católicos modernos, com a aproximação do Apocalipse, eventos sobrenaturais de origem diabólica, tais como os casos de bruxaria e possessão demoníaca, tornar-se-iam cada vez mais quotidianos. Tais ocorrências representariam um aumento do poder do Diabo, que reunia forças para o embate entre o Bem e o Mal, conforme previsto na Bíblia.

Um importante acontecimento histórico que possibilitou a proliferação desse tipo de interpretação, foi a invenção da imprensa no século XV. Essa nova tecnologia permitiu uma outra dinâmica na propagação de ideias e saberes. Uma mudança bastante relevante, em um contexto cristão ocidental pós-reforma, diz respeito à leitura do livro sagrado. A imprensa e a Reforma Protestante, através da tradução e da maior circulação da Bíblia, possibilitaram novas

[240] GUERREIRO, Emanuel. A Ideia de Decadência. *Brotéria*: Cristianismo e cultura, v. 182, n. 4, p. 381-392, 2016, p. 381.

interpretações sobre os escritos sagrados. Dentre essas novas interpretações, era possível encontrar

> [...] teorias apocalípticas, messiânicas e milenaristas cristãs que apontavam 1666 como uma data especial enquadrada na segunda vinda de Cristo que teria de lutar com o Anticristo e reinaria durante 1000 anos [...].[241]

Dessa forma, teorias sobre o iminente – e cada vez mais próximo – fim do mundo foram disseminadas, desencadeando o que denominamos como *febre escatológica*.[242] Em outras palavras, ocorreu uma proliferação do entendimento de casos de bruxaria e possessão demoníaca como sinais da chegada do Apocalipse. Esse movimento pode ser observado na Europa Ocidental, de forma contundente, desde finais do século XVI.

O contexto era de grandes mudanças. A formação dos Estados Nacionais, a invenção da imprensa, a Reforma Protestante... um afluxo de novas ideias e vivências. A impressão de viver em uma época "de grandes mudanças", de acordo com Paolo Rossi, poderia gerar "uma crise profunda", expressada por "ansiedade, angústia, sentimento de inutilidade das coisas humanas ou de uma inevitável catástrofe".[243]

Um bom exemplo de escatologia moderna é a obra *Traité de l'Antechrist* [Tratado do Anticristo] (1577),[244] do jurista e teólogo calvinista francês Lambert Daneau (1535-1590), que previa que o ano de 1666 marcaria a transição do tempo regular ao tempo do Apocalipse. Cabe destacar que parte significativa da produção escatológica moderna é de origem protestante. As obras que seguiam esse modo de interpretação geralmente eram utilizadas nas disputas letradas com os católicos, em especial em um contexto pós-guerras religiosas, quando as querelas se tornaram mais teóricas. A grande questão era demonstrar qual seria a fé cristã *verdadeira*.

Um dos argumentos largamente utilizados pelos protestantes era o ataque à figura do papa. Uma obra que, apesar de estar inserida em um contexto posterior, resume bem essas acusações é a *Préjugés légitimes contre le papisme* [Preconceitos Legítimos contra o Papismo]

---

[241] FRADE, Florbela Veiga. Sabataísmo em Hamburgo e a obra Fin de los Dias (1666) de Moseh Gideon Abudiente (1610-1688). *InterDISCIPLINARY* Journal of Portuguese Diaspora Studies, [S.l.], v. 1, p. 13-42, nov. 2012, p. 15.
[242] BRAGA, Gabriel. *Vampiros na França Moderna*: a polêmica sobre os mortos-vivos (1659-1751). Curitiba: Editora Appris, 2020, p. 69.
[243] ROSSI, Paolo. *Naufrágios sem Espectador: a ideia de progresso*. Trad. Álvaro Lorencini. São Paulo: Editora Unesp, 2000, p. 59.
[244] DANEAU, Lambert. *Traité de l'Antechrist* reveu et augmenté en plusieurs endroits en ceste traduction françoise par l'advis de l'autheur. Trad. I. F. S. M. Geneve : Chez Evstace Vignon, 1577.

(1685),[245] do teólogo protestante Pierre Jurieu (1637-1713). Esse autor resumiu parte das críticas protestantes ao catolicismo e ao Papado com a seguinte frase: "Vemos o Papismo como o assento do Anticristo [nous regardons le Papisme comme le siège de l'Antechrist]".[246] Isso não seria uma ideia nova, mas advinda de tempos bíblicos:

> São Paulo nos diz expressamente que o Anticristo deve estar sentado no Templo de Deus, ou seja, em uma Igreja que será Cristã, & que terá resquícios suficientes do verdadeiro Cristianismo para conservar o nome de Igreja do Templo de Deus.
> [S. Paul nous dit expressément que l'Antechrist doit être assis dans le Temple de Dieu, c'est à dire, dans une Eglise qui sera Chrêtienne, & qui aura assez de restes du veritable Christianisme pour conserver le nom d'Eglise de Temple de Dieu].[247]

O *fim do mundo*, de forma geral, remete a conceitos e perspectivas teológicas. Ao analisar o tempo linear cristão, é possível perceber que ele pressupõe um término, cujos eventos foram descritos no livro bíblico do Apocalipse, um evento que encerraria o próprio tempo. A contagem regressiva para o *fim do mundo* teve seu início quando da vinda do Messias, ou seja, desde os tempos históricos de Cristo o mundo estava apenas em um estágio de espera de sua segunda vinda e do iminente fim. Ao longo dos séculos, diversos estudiosos, das mais diversas denominações cristãs, se empenharam na compreensão da escrita simbólica deste último livro da Bíblia com o intuito de encontrar sinais que pudessem ajudar a revelar o momento exato do Apocalipse.

Na França, dois períodos se destacaram pela incidência de casos de possessão demoníaca, o primeiro entre as décadas de 1560 e 1590, marcado por casos de possessão individual, e o segundo, entre as décadas de 1610 e 1640, caracterizado pelas possessões coletivas em conventos. Partindo de uma perspectiva escatológica, esses casos – junto com as ocorrências de bruxaria – funcionavam como sinais da proximidade do *final dos tempos*. Assim, é importante para a análise proposta nessa tese que exploremos as mudanças históricas e no próprio tempo que deveriam ocorrer, dentro da perspectiva escatológica, com a proximidade do Apocalipse. Nesse sentido, a possuída pode ser entendida como alguém cujo corpo compartilha duas temporalidades, a terrena, ou o *tempo dos homens* e o tempo eterno, do sobrenatural.

---

[245] JURIEU, Pierre. *Préjugés légitimes contre le papisme*, ouvrage où l'on considère l'Eglise romaine dans tous les dehors, & où l'on fait voir par l'Histoire de sa conduite qu'elle ne peut être la véritable Eglise, a l'exclusion de les autres Communions du Christianisme, comme elle prétend. Premiere Partie. Amsterdam: Ches Henry Desbordes, 1685.
[246] *Ibidem*, p. 72. [Tradução nossa].
[247] *Ibidem*, p. 16. [Tradução nossa].

Dentro da perspectiva histórica cristã, os grandes acontecimentos ocorriam em um tempo predeterminado do qual não era possível escapar. Tais eventos tinham uma posição determinada na linha do tempo. Tal perspectiva tinha efeitos práticos. Em 1544, por exemplo, os senhores católicos de Benimodo[248] negaram um pedido de conversão forçada de muçulmanos alegando que aquele ainda não seria o tempo correto para tais ações,[249] pois a conversão de todos se daria apenas no *final dos tempos*. O mais interessante nessa história é que, poucas décadas depois, o tempo havia chegado. A década de 1590 foi repleta de casos de possessão demoníaca, o que, dentro da perspectiva escatológica do tempo, significava o Apocalipse.

A perspectiva da aproximação do *final dos tempos* teve implicações inclusive na colonização do Novo Mundo. Cristóvão Colombo falava em ter encontrado o Paraíso, enquanto jesuítas e franciscanos consideravam suas respectivas ordens profetizadas pelo teólogo cisterciense Joaquim di Fiori (1135-1202).[250] O milenarismo pregado por esse teólogo chegou às Américas através dessas ordens religiosas. Rodrigues (2017), no entanto, alerta que é um equívoco relacionar todas as tendências escatológicas ao milenarismo.[251] A expressão escatológica a que damos atenção nesse capítulo esteve relacionada ao aumento do poder do demônio e à *velhice do mundo*.

A febre escatológica se deu justamente na Época Moderna, do Renascimento e da Revolução Científica. Foi nesse período também que, em 1582, instaurou-se o calendário gregoriano, com uma perspectiva de tempo secular. No momento de sua instauração, contudo, a noção de tempo, em particular por conta da escatologia cristã, mantinha ainda fortes relações com o sobrenatural. Era ele, de fato, que explicava as demarcações e as mudanças temporais. O sobrenatural fazia parte da explicação histórica. O esvaziamento de significação sobrenatural da história foi impulsionado em grande parte pela própria historiografia, a partir do século XIX, que empreendeu esforços para expurgar a causação sobrenatural da disciplina,[252] ainda que, como observamos nas fontes, ela fizesse parte de explicações modernas sobre o mundo.

---

[248] Cidade na atual Espanha.

[249] Episódio relatado pelo historiador e antropólogo Byron Hamann. Cf. HAMANN, Byron. How to Chronologize with a Hammer, Or, The Myth of Homogeneous Empty Time. *HAU*: Journal of Ethnografic Theory, n. 6, v. 1, p. 261 – 292, 2016, p. 267.

[250] LOPES, E. Escatologia e Milenarismo na História da Igreja Cristã. *Ciências da Religião – História e Sociedade*, v. 9, n. 1, p. 46-73, 2011, p. 57.

[251] RODRIGUES, R. "Erasmo Brasílico": A apropriação do humanismo erasmiano pela catequese jesuítica na América portuguesa (1549-1563). *História* (São Paulo), v. 36, n. 27, p. 1-33, 2017, p. 10-11.

[252] CHAKRABARTY, D. The Times of History and The Times of Gods. In: LOWE, L., LLOYD, D. (Orgs). *Politics of Culture in the Shadow of the Capital*. Durham & London: Duke University Press, 1997, p. 212.

Tais explicações, é importante ressaltar, estavam bem fundamentas de acordo com os parâmetros modernos. O âmbito do sobrenatural estava presente no repertório cultural europeu ocidental dos séculos XVI e XVII. Stuart Clark (2006) destacou a "extraordinária difusão de expectativas escatológicas"[253] no período moderno. De fato, a Demonologia dialogava com os mais diferentes saberes. Os demonólogos e demais teóricos da bruxaria, para além de redigirem tratados sobre a ação dos demônios, tratavam de questões diversas como, por exemplo, o corpo humano e a natureza em geral. A extensa pregação, analisada por Clark, que sugeria que o fim do mundo se daria em 1666 mostra que "a escatologia foi um elemento central no pensamento religioso nos dois lados da Reforma".[254]

Assim sendo, as previsões sobre o fim do mundo estavam relacionadas com o conhecimento demonológico e a prática jurídica dos processos demoníacos. Dentro da visão escatológica, os casos deveriam aumentar cada vez mais. É claro que tal visão não era isenta de críticas. O mundo não acabara no ano 1000 como sugeriram os milenaristas medievais. Para isso, Daneau (1577) possuía uma resposta pronta. De acordo com ele, os mil anos prenunciados no livro do Apocalipse não deveriam ser contados a partir do nascimento ou da morte de Cristo, mas sim após os 666 primeiros anos, que consistiam no número da Besta. A justificativa para tal argumento se referia à existência do Império Turco. De acordo com a profecia do último livro da Bíblia, um dos indicativos para o fim do mundo se daria sob a forma da passagem dos reis orientais pelo Eufrates. Estes, na opinião do jurista, eram uma alegoria para os turcos, que apenas haviam estabelecido seu império em torno do ano 1200.[255] Em outras palavras, esse sinal veio após o ano 1000, demonstrando que ele fora erroneamente interpretado.

De acordo com as suas contas, o ano de 1666 seria o verdadeiro ponto de mudança, pois nele terminariam os mil anos correspondentes à prisão de Satã, prevista nas Escrituras.[256] Sendo assim, 1666 seria o ano em que o Diabo estaria livre, o ano do advento do Anticristo. Ele não seria um homem comum. Na interpretação de Daneau (1577) o Anticristo não seria nem mesmo um homem, mas sim um coletivo. Ele defendeu que o número 666 representava uma palavra. Era justamente esse o número que se obtinha a partir da escrita grega e latina de *igreja italiana*,[257] demonstrando que o verdadeiro perigo à salvação coletiva era, em sua visão, a Igreja Católica.

---

[253] CLARK, Stuart. *Pensando com Demônios... Op. Cit.*, p. 433.
[254] *Ibidem*, p. 442.
[255] DANEAU, Lambert. *Traité de l'Antechrist... Op. Cit.*, p. 149.
[256] Como podemos ler em Apocalipse 20:7, "E, acabando-se os mil anos, Satanás será solto da sua prisão".
[257] DANEAU, Lambert. *Traité de l'Antechrist... Op. Cit.*, p. 19-20.

Diversos eram os argumentos para estabelecer o fim do mundo no século XVII – não necessariamente no ano de 1666. Havia uma crença comum aos cabalistas de que o mundo apenas existiria por seis séculos, uma referência aos seis dias empregados por Deus na criação do mundo. O sétimo, portanto, representaria o fim.[258] O número sete se faz presente em outros momentos bíblicos, como por exemplo, na história da arca de Noé – no sétimo dia a tempestade parou –como um número importante e representativo de um encerramento de ciclo.

O século XVII era o sétimo século após o ano 1000, outro número cercado de significados, o que representaria a velhice do mundo. No início do século XVII alguns eventos demoníacos serviram para reforçar a crença no fim do mundo em 1666. Em 1610, por exemplo, o demônio possessor da freira Louise Capeau, quando confrontado pelos exorcistas, afirmou "que o Juízo Final era iminente".[259] A imagem da soltura de Satã de sua prisão de mil anos era recorrente. A temática do *solutus est Satanas*,[260] abordada no tratado de Danaeu (1577), "era, portanto, mais uma maneira de expressar a extensão total das operações demoníacas na Europa dos séculos XVI e XVII",[261] ou seja, uma maneira de interpretar eventos considerados demoníacos sob a perspectiva do fim de mundo.

A Igreja tentou dirigir essas crenças. O Concílio de Latrão V (1512-1517) decretou a proibição de pregações sobre a vinda do Anticristo.[262] Contudo, o grande número de produções escatológicas na segunda metade do século e no início do século XVII demonstra que a medida conciliar não obteve sucesso em combater a perspectiva escatológica, sobretudo no que concerne à vinda do Anticristo, e grande parte da propagação dessa visão se dava pelos sermões. Clark (2006) referenciou, por exemplo, Francesco Panigarola, franciscano italiano que, entre 1576 e 1585, pregou diversas vezes a respeito da "decadência e dissolução do mundo e os sinais do Juízo Final".[263]

Na França do início do século XVII, duas produções que datavam o fim do mundo tiveram certa relevância. Cada uma previa o Apocalipse, uma em 1666, e a outra em 1668. Seus autores foram, respectivamente, o francês Paul Perrière-Varin e o escocês Napeir. Tais obras

---

[258] COURCELLES, F de. *Le Désabusement sur le bruit qui court de la prochaine consommation des siècles, fin du monde, et du jour du Iugement Vniuersel, contre Perrières Varin, qui assigne ce iour en l'année 1666, et Napeir Escossois, qui le met en l'année 1668*. Rouen : Par Lavrens Maurry, 1665, p. 9-11.
[259] CLARK, Stuart. *Pensando com Demônios... Op. Cit.*, p. 417.
[260] Também referenciada como *satanus solutus*.
[261] CLARK, Stuart. *Pensando com Demônios... Op. Cit.*, p. 424.
[262] *Ibidem*, p. 438.
[263] *Ibidem*, p. 439.

compõem um quadro de desenvolvimento de um sentimento de ansiedade a respeito não somente do final dos tempos, mas dos eventos que o antecediam. Em especial, a proliferação dos casos de bruxas e possessões demoníacas, medos já conhecidos da população europeia.

Em 1665 foi publicado *Le Désabusement sur le bruit qui court de la prochaine consommation des siècles, fin du monde, et du jour du Iugement Vniuersel, contre Perrières Varin, qui assigne ce iour en l'année 1666, et Napeir Escossois, qui le met en l'année 1668* [A desilusão com o barulho que decorre da próxima consumação dos séculos, fim do mundo e o dia do Julgamento Universal, contra Perrières Varin, que atribui este dia no ano de 1666, e Napeir Escossois, que o coloca no ano 1668]. A obra se dispunha a combater as opiniões acerca do momento do Juízo Final. De acordo com o autor – referenciado apenas como F. de Courcelles – todo cristão tinha a obrigação de acreditar naquilo que estava descrito no livro do Apocalipse, entretanto, cometeria uma "temeridade criminal [temerité criminelle]"[264] aquele que marcasse uma data para os acontecimentos.

Courcelles acusou os autores escatológicos Perrière-Varin e Napeir de partilharem de uma doutrina profana e de uma ignorância afetada.[265] Seu objetivo principal era o "de combater o pensamento do fim do nosso tempo [de combatre la pensée de la fin de nostre temps]",[266] que estava sendo disseminado por publicações como aquelas. Courcelles denominou de cabalistas os argumentos que defendiam a proximidade do Apocalipse. Sua argumentação se baseava, sobretudo no fato de que no livro sagrado cristão, Jesus havia afirmado que ninguém saberia o tempo do fim.[267] Dessa forma, todo aquele que tentasse estabelecer a data estaria indo contra o que foi dito pelo Cristo, mais especificamente, tentando apresentar um conhecimento que nem o Messias detinha, um claro pecado de Orgulho.

Esse sentimento de ansiedade em relação ao fim do mundo é bastante significativo para a análise sobre casos de possessão demoníaca porque amplifica a percepção de que os exorcistas se encontravam em um campo de batalha e faziam parte de uma luta maior entre o Bem e o Mal. A urgência desse combate, colocada em termos escatológicos, modificava a própria percepção da dinâmica do tempo. Uma sociedade, quando confrontada com um fim iminente, não mantém a mesma percepção da passagem do tempo, mas sim passa a percebê-lo de forma acelerada.

---

[264] COURCELLES, F de. *Le Désabusement sur le bruit... Op. Cit.*, p. 2. [Tradução nossa].
[265] *Ibidem*.
[266] *Ibidem*, p. 8. [Tradução nossa].
[267] *Ibidem*, p. 20-21.

A ansiedade em relação a um fim próximo transforma a percepção, criando um tempo que "parece estar, não apenas se acelerando, mas mudando qualitativamente 'o tempo todo'".[268] Essa instabilidade na percepção temporal gera uma ansiedade ainda maior e aumenta o sentimento de medo. Proliferam, então, os eventos considerados como sinais do *final dos tempos*, pois se estava mais apto a encontrá-los. Esses sinais, por sua vez, alimentavam ainda mais a ansiedade apocalíptica.

O Apocalipse bíblico não é causado intencionalmente pela humanidade, mas não deixa de aparecer como um resultado ocasionado não somente por uma predeterminação, mas ele ocorre por conta da condição da humanidade, que é aquela trabalhada no primeiro capítulo: a condição de pecado. O Julgamento Final viria expiar os pecados de todos, o Apocalipse aconteceria para acabar com o reinado do pecado sobre os humanos. Ninguém estaria livre desse momento. Todos seriam julgados e todos sofreriam as consequências dessa batalha do Bem contra o Mal – no caso das possuídas, elas sofriam em seus próprios corpos.

A ansiedade cristã ocidental em relação ao Apocalipse construiu uma nova percepção de tempo que, embora linear, apresentava uma espécie de vetor de aceleração. A aceleração é uma grandeza física vetorial que determina a taxa de variação da velocidade em relação ao tempo. O tempo cristão escatológico pressupõe uma maior frequência dos acontecimentos na medida em que o tempo se aproxima do fim. Os acontecimentos são vitais no entendimento cristão sobre o tempo. O antropólogo Johannes Fabian (2013) considerou em sua análise que o tempo religioso foi superado não somente para uma melhor adequação ao tempo geológico. O maior problema da cronologia bíblica era "não conter o *tipo certo de Tempo*".[269] A cronologia cristã era extremamente dependente dos acontecimentos, eventos que modificavam a dinâmica do próprio tempo. Por muito tempo isso impediu a construção de um tempo "neutralizado, isto é, separado dos acontecimentos significativos para a humanidade".[270]

Dessa maneira, por causa dessa dependência dos acontecimentos, uma maior frequência deles significava um aumento na velocidade do tempo. No caso particular estudado, esses acontecimentos referem-se às incursões do Diabo. O inimigo de Deus estaria reunindo forças para a Batalha Final e isso poderia ser constatado pelo aumento no número de casos de bruxaria e

---

[268] DANOWSKI, Déborah; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Há Mundo por Vir?* Ensaio sobre os medos e os fins. Florianópolis: Desterro, 2014, p. 19.
[269] FABIAN, J. *O Tempo e o Outro*: como a antropologia estabelece seu objeto. Trad. Denise Jardim Duarte. Petrópolis: Vozes, 2013, p. 50. [Destaque do autor].
[270] *Ibidem*.

possessão demoníaca. O diagnóstico foi realizado por diversos teólogos e demais autoridades, incluindo o rei Jaime IV de Escócia, depois Jaime I de Inglaterra:

> E, por outro lado, a consumação do mundo e nossa libertação aproximando-se, fazem Satã se enfurecer ainda mais em seus instrumentos, sabendo que seu reino está tão próximo de um fim.
> [And on the other part, the consummation of the worlde, and our deliuerance drawing neare, makes Sathan to rage the more in his instruments, knowing his kingdome to be so neare an ende].[271]

Jean le Normant, teólogo francês ligado à Luís XIII, decretou em sua obra *De la fin du monde au roy tres-chrestien Louis le juste* (1625) que o fim do mundo aconteceria dentro dos próximos quarenta anos,[272] uma previsão bastante ousada. A sua argumentação foi no mesmo sentido do autor de *Daemonologie* (1603), destacando que as forças satânicas haviam proliferado:

> jamais foi a magia, pela qual o Anticristo deve ser estabelecido em seu reinado, exercida tão ousadamente, tão comumente, & com menos castidade do que é agora (...).
> [iamais la magie, par laquelle l'Ante -Christ doibt s'establir en son regne, ne fut exercée si hardiment, si communément, & auec moins de chastiment qu'elle est maintenant (…)].[273]

Nesse sentido, a velocidade do tempo é alterada por uma percepção. Henri Bergson filósofo francês, já havia explorado essa particularidade do tempo científico, ou tempo dos físicos, como faz referência. Segundo esse autor, esse tempo seria definido como uma grandeza real independente de consciência. Ela estaria ligada apenas a corpos materiais, não levando em consideração a influência de seres inteligentes, nem as possíveis alterações que suas ações podem causar. Em sua definição, o tempo seria, em suma, uma grandeza independente da percepção humana. Entretanto, Bergson adverte que, para se tornar inteligível, o tempo necessita de uma medição cuja representação pressupõe um ponto anterior, um ponto posterior e um ponto de conexão entre eles, dessa forma, seria

> impossível de imaginar ou conceber um traço de união entre o antes e o depois sem um elemento de memória, e por consequência de consciência.

---

[271] JAMES IV and I. *Daemonologie*. London: Printed by Arnold Hatfield for Robert VVald-graue, 1603, p. 64. [Tradução nossa].
[272] O autor escreveu essa parte em abril de 1611. Suas previsões levavam em conta cálculos de outros teólogos que previam o fim do mundo entra 1651 e 1666. Cf. LE NORMANT, Jean. *De la fin du monde au roy tres-chrestien Louis le juste*, s.l., 1625, p. 8.
[273] *Ibidem*, p. 10-11. [Tradução nossa].

> [impossible d'imaginer ou de concevoir un trait d'union entre l'avant et l'après sans un élément de mémoire, et par conséquent de conscience].[274]

Por mais que nas ciências naturais se tenha defendido um tempo independente da ação e da imaginação humanas, Bergson descartou a possibilidade de uma medição de tempo livre da percepção humana. A assertiva sustenta-se pelo fato de que o tempo só pode ser medido através de um intermediário.[275] O ponto que destaco das considerações bergsonianas é justamente a importância da percepção não somente na demarcação do tempo, mas na sua própria conceituação. Portanto, ao analisar o tempo escatológico através do conceito de aceleração, não busco caracterizar o tempo de modo geral, mas sim a percepção cristã moderna acerca dele.

Para uma melhor compreensão dessa aceleração podemos imaginar uma rocha rolando ladeira abaixo. A aceleração faz com que a velocidade da rocha aumente na medida em que ela se aproxima do fim da ladeira, tornando-a mais rápida. Quanto maior a velocidade, mais próxima do final ela se encontra, o aumento da velocidade é evidência tanto da existência da aceleração quanto da proximidade do fim da ladeira. Assim funcionava o tempo escatológico. Embora não se soubesse exatamente quando o fim chegaria – embora diversos autores tenham firmado uma data – era possível perceber as evidências da aproximação do Apocalipse, justamente pela maior frequência dos acontecimentos demoníacos, uma maior velocidade que diminuía o espaço de tempo entre eles. Satã estava ficando mais forte, na visão escatológica, o que tornavam necessárias as ações para enfrentá-lo.

Um dos combates se dava justamente através dos exorcismos. Com esse ritual de expulsão demoníaca, os padres podiam confrontar diretamente os habitantes do Inferno. Uma batalha, então, se desenrolava. O campo era o corpo da possuída. Não era qualquer religioso que poderia desempenhar o ritual. Era necessária uma preparação para a realização da performance que asseguraria o livramento da possuída da influência demoníaca.

2.3 POSSESSÕES E EXORCISMOS: PERFORMANCES E A BATALHA CONTRA O MAL

> The recent vast publicity about Exorcism has highlighted the plight of the possessed as a fresh genre of horror film. The essence of evil is lost in cinematographic effects. And the exorcist, who risks more than anyone else in an exorcism,

[274] BERGSON, Henri. *Durée et simultanéité* : À propos de la théorie d'Einstein. Edition numérique : Pierre Hidalgo. La Gaya Scienza, Decembre, 2011, p. 62. [Tradução nossa].
[275] *Ibidem*, p. 65.

> flits across the screen as necessary but, in the end, not so interesting as the sound effects.
>
> (Padre Malachi Martin, *Hostage to the Devil* [1976])

Muito do conhecimento que se tem sobre o tema deriva de obras de ficção tais como *O Exorcista* (1973), baseado em um livro homônimo de 1971, escrito pelo estadunidense William Peter Blatty. O romance, por sua vez, foi baseado em um caso real ocorrido no estado de Maryland, nos EUA, em 1949. O menino, suposta vítima de possessão, é conhecido pelo pseudônimo de Robbie Mannheim. Após a morte de uma tia, à qual era muito afeiçoado, ele começou a utilizar o tabuleiro de *Ouija* para tentar se comunicar com os mortos.

Estranhos acontecimentos passaram a preencher a vida da família. Barulhos sem fonte aparente, objetos que se mexiam sozinhos e alterações no comportamento do filho levaram os pais a procurarem o pastor da igreja luterana que frequentavam. Após passar uma noite com o garoto, a fim de verificar se os acontecimentos eram reais ou imaginados, ele sugeriu à família que buscasse por um padre católico.[276] Uma sugestão pouco ortodoxa se compararmos com a história das possessões. De modo geral, católicos e protestantes antagonizavam a respeito do assunto e disputavam pelo título de "verdadeiro credo cristão".

O atrito entre católicos e protestantes em relação à possessão demoníaca e aos rituais de exorcismo teve seu ápice na entre finais do século XVI e meados do século XVII, em particular nos momentos de paz das Guerras de Religião. Era importante combater os demônios, mas era vital se opor à outra religião. Apesar disso, existiram alguns casos de reconhecimento do poder católico por parte dos protestantes. O poder exorcista dos papistas foi uma das questões levantadas pelo rei Jaime Stuart em sua *Daemonologie* (1603). Neste caso, a autoridade real argumentou que mesmo seguindo, em sua visão, uma falsa religião, os católicos poderiam expulsar demônios caso seguissem o ritual ensinado por Cristo.[277] Esta afirmação de Jaime I é bastante interessante. Mesmo seguindo um credo falso, os católicos poderiam ter sucesso se seguissem os ensinamentos de Cristo.

um destaque sobre o caso de Robbie Mannheim é importante. O livro que conta o relato do caso de possessão, *Exorcismo*, de Thomas B. Allen, foi redigido a partir do diário que um dos padres exorcistas manteve ao longo do caso. Por esse motivo é possível perceber diversos

---

[276] ALLEN, T. *Exorcismo*. Trad. Eduardo Alves. 2 ed. Rio de Janeiro: Darkside Books, 2016, p. 33.
[277] JAMES IV and I. *Daemonologie... Op. Cit.*, p. 71-72.

"vícios" de narrativa provenientes justamente da longa tradição católica em exorcismos. Talvez o mais evidente seja o elemento do tabuleiro *Ouija*. Ele representa um contato com o mundo espiritual, algo visto com desaprovação pela Igreja Católica. O próprio padre exorcista Malachi Martin (1921-1999), se referindo à abertura ao mundo espiritual prometida pelo tabuleiro, escreveu em seu *Hostage to the Devil*, publicado originalmente em 1976,[278] que

> O próprio termo, Ouija, por exemplo, é uma demonstração dessa abertura, pois o termo é composto pelas palavras francesas e alemãs – Oui e Ja – para Sim. A atitude do participante em Ouija é literalmente "Sim, sim". A mente se torna receptiva a quaisquer sugestões ou conceitos apresentados. Se os participantes também estiverem dispostos a aceitar esses conceitos e agir de acordo com eles, o circuito de predisposição estará completo.
> [The very term, Ouija, for example, is a display of this opening up for the term is composed of the French and German words – Oui and Ja – for Yes. The attitude of the participant in Ouija is literally "Yes, yes". The mind is to be made receptive to whatever suggestions or concepts are presented. If participants also dispose their wills to accept those concepts and act on them, then the predisposing circuit is complete].[279]

A comunicação com os espíritos é entendida como errada do ponto de vista católico. Nesse sentido, a possessão do menino Robbie Mannheim, assim como a da menina Regan MacNeil, em *O Exorcista* (1973), aparece como uma forma de punição. Ambas as crianças não seriam inocentes, mas sim pecadoras que, mesmo sem intenção, haviam cometido uma falta perante o Criador e aberto uma brecha para a própria possessão. Não há uma intencionalidade explicita, porém tampouco há inocência. Esse tropo narrativo que aparece na maioria dos filmes e livros sobre possessão demoníaca é herdeiro direto da Época Moderna, particularmente dos séculos XVI e XVII.

Cito esses períodos em específico porque, apesar de a possessão demoníaca remeter a uma tradição mais antiga, foi nessa época que ocorreu uma maior proliferação de casos, atingindo proporções epidêmicas.[280] Em decorrência desse fato, também ocorreu uma maior produção letrada sobre o tema. Diversos foram os trabalhos que buscaram compreender, não somente se os casos de possessão demoníaca eram ou não reais, mas de que forma esse fenômeno se daria e, o ponto mais importante, de que maneira os demônios deveriam ser expulsos.

Uma possessão é um evento de sobreposição entre os âmbitos natural e sobrenatural em que um ser imaterial se apodera de um corpo físico, animado ou inanimado, e passa a controlar

---

[278] O livro surgiu como uma resposta ao filme *O Exorcista* (1973).
[279] MARTIN, Malachi. *Hostage to the Devil*. São Francisco: HarperOne, 2013, *ebook*.
[280] Como destacaram Emma Bell (2008) e Stuart Clark (2006).

seus movimentos e suas operações mentais. Essa definição, porém, ainda é muito ampla para explicar as particularidades das possessões na França moderna – objeto do estudo aqui apresentado. A possessão não é um fenômeno de origem cristã. Ela remete a uma tradição muito mais antiga. Nas palavras do historiador Patrick Sbalchiero (2018), esse fenômeno pode ser considerado

> uma postura intelectual (...) decorrente do imaginário em que o inconsciente, a memória e a saúde mental ocupam lugar de destaque.
> [une posture intellectuelle (...) relevant de l'imaginaire dans lequel inconscient, memoire et santé mentale occupent une place de choix].[281]

Postura intelectual que também foi percebida antropólogo Michael Lambek no grupo étnico Sakalava. Segundo ele, a "possessão espiritual pode ser entendida como uma forma de história [spirit possession can be understood as a form of history]".[282] Dentro da cultura dos Sakalava, os espíritos são invocados na condição de sábios cujo conhecimento sobre o passado pode ser bastante útil ao presente. Ora, neste ponto há outra característica típica das possessões, sejam elas demoníacas ou não: a união entre dois *tempos*.

O cristianismo, como vimos no tópico anterior, percebe o tempo como algo linear que possui começo, meio e fim demarcados e descritos – de forma alegórica ou não, dependendo da interpretação – nos livros da Bíblia. O tempo terrestre, que aqui chamarei de *tempo dos homens*, demarcando a sua característica masculina patriarcal, era limitado. Não havia como pará-lo ou desviar de seu destino: o Apocalipse. Para o antropólogo Johannes Fabian (2013), "na tradição judaico-cristã, o tempo foi concebido como o instrumento de uma história sagrada".[283] Adiciono ao substantivo *instrumento* o adjetivo *político*.

A inovação trazida pelo cristianismo não foi o tempo secular, mas sim a tentativa de universalizá-lo, de torná-lo regra. Ação que fica explicita em trabalhos de *História Universal* tal como os dezessete tomos da *Histoire universelle, sacrée et profane, depuis le commencement du monde jusqu'à nos jours* [História universal, sagrada e profana, do começo do mundo a nossos dias] (1735-1747) do monge beneditino francês dom Augustin Calmet (1672-1757). Dessa forma, a história humana inteira poderia ser explicada através de uma linha reta traçada entre dois

[281] SBALCHIERO, Patrick. *Enquête sur les exorcismes*. Paris : Perrin, 2018.
[282] LAMBEK, Michael. The Sakalava Poiesis of History: Realizing the Past through Spirit Possession. In: _____. *The Weight of the Past*: Living with History in Mahajanga, Madagascar. New York: Palgrave MacMillan, 2002, p. 51.
[283] FABIAN, J. *O Tempo e o Outro... Op. Cit.*, p. 40.

pontos: Criação do Mundo e Apocalipse. Entre os dois extremos havia um evento de mudança: o nascimento do Cristo, um evento excepcional que modificara a dinâmica das intervenções divinas na Natureza.

A própria contagem regressiva para o *fim do mundo* teria se iniciado quando da vinda do Messias, pois sua segunda vinda era um dos eventos descritos no livro de Apocalipse. Sua figura foi tomada como divisora do próprio tempo, não apenas como a forma de contagem que conhecemos – antes e depois de Cristo –, mas, teologicamente falando, a nova era da humanidade seria marcada por algumas diferenças. A principal delas era a diminuição da frequência das intervenções sobrenaturais no quotidiano, ou seja, tornar-se-iam raras as interações entre o natural e o sobrenatural.

Havia outro tempo, para além do *tempo dos homens*, o *tempo de Deus* ou, para facilitar a distinção, a *eternidade*. Um tempo em que "nada passa (...), mas tudo é presente".[284] Agostinho de Hipona (354-430 d.C.), buscou, em suas *Confissões*,[285] explicar de forma breve o que seria esse tempo da eternidade: "a eternidade imóvel, nem futura nem passada, dita os tempos futuros e passados".[286] A eternidade está descolada do *tempo dos homens*. Ela não funciona pelos mesmos termos de linearidade que pautam o tempo secular. Início, meio e fim não são distintos, mas parte do mesmo todo, sempre presente, onde tudo já ocorreu.

A separação entre os dois tempos fica clara em outra obra de Agostinho, *A Doutrina Cristã* (426 d.C.): "Ora, enquanto vivemos no tempo, devemos nos privar por abstinência e jejum dos prazeres que o tempo nos proporciona. É certo, aliás, que o próprio curso do tempo ensina-nos a menosprezar o tempo e a desejar a eternidade".[287] É claro que o termo *tempo* aqui é usado também como sinônimo de *mundo*. Fica clara, contudo, a distância entre o mundo humano, regido pelo tempo linear, inferior, e a *eternidade*, o tempo do Criador, superior, aquilo que os fiéis desejavam alcançar.

A possessão demoníaca cristã, portanto, introduz um paradoxo. Ela é uma penetração do *eterno* no *mundano*. Lúcifer, para além de ser o causador de medo desenhado nos sermões, é um anjo caído, um ser divino que perdeu seu lugar ao lado do Criador. Dessa forma, ele mantém diversas características sobrenaturais – embora seu poder, como veremos adiante, era entendido

---

[284] AGOSTINHO. *Confissões*. Trad. Lorenzo Mammì. São Paulo: Penguin-Companhia das Letras, 2017, *ebook*.
[285] Publicadas entre 397-400 d.C.
[286] AGOSTINHO. *Confissões... Op. Cit.*, *ebook*.
[287] *Idem*. *A Doutrina Cristã*: manual de exegese e formação cristã. São Paulo: Paulus, 2002, p. 113.

como natural por alguns demonólogos e filósofos-naturais – incluindo o *tempo da eternidade*. Inclusive, um dos sinais para se reconhecer uma possessão era justamente a habilidade de presciência, a capacidade de anunciar acontecimentos futuros. Humano algum poderia realizar tal feito.

O corpo da possuída, dessa forma, abrigaria duas temporalidades. A partir da possessão não mais faria parte do mundo, porém, tampouco compartilharia da *eternidade*. É um corpo situado em uma posição intermediária entre o mundano e o eterno. A partir dele – e esse é um ponto bastante discutido na época – era possível adquirir conhecimento, em particular no que dizia respeito à legitimação do catolicismo como o verdadeiro cristianismo e os ataques aos reformadores protestantes.

É importante ressaltar que essa construção só era possível porque, dentro dos parâmetros modernos, a possessão demoníaca fazia sentido e estava em sincronia com a visão geral de mundo. Como colocou Brian Leveck (2013):

> Essa crença de que o Diabo era responsável pelos sintomas de possessões estava em consonância com a tradição dominante nas teologias católica e protestante do início da Idade Moderna, que lhes atribuíam considerável poder no mundo natural. A responsabilidade demoníaca pelas possessões também fazia sentido para os incultos, que adquiriam pelo menos um conhecimento rudimentar do mundo demoníaco a partir do clero que pregava e ministrava a eles.
> [This belief that the Devil was responsible for the symptoms of possessions was a consonant with the dominant tradition in early modern Catholic and Protestant theology, which assigned him considerable power in the natural world. Demonic responsibility for possessions also made sense to the uneducated, who acquired at least a rudimentary knowledge of the demonic world from the clergy who preached and ministered to them].[288]

Nesse mesmo sentido, a historiadora Sarah Ferber (2004) propôs uma interessante questão:

> por que assumir uma prática tal como o exorcismo como arcaica, ou que práticas religiosas são automaticamente sujeitas ao longo do tempo a um progressivo refinamento, espiritualização ou racionalização? E, quando se considera aqueles que acreditam em exorcismo, por que imaginar que esse tipo de pessoa mais propensa a acreditar na realidade da possessão e no poder do exorcismo seria inculta ou socialmente marginal?
> [why assume a practice such as exorcism is archaic, or that religious practices are automatically subject over time to a progressive refinement, spiritualization or rationalization? And, when considering those who believe in exorcism, why imagine that

[288] LEVACK, Brian. *The Devil Within*... *Op*. *Cit*., p. viii. [Tradução nossa].

> the type of person most likely to believe in the reality of possession and the power of exorcism would be uneducated or socially marginal?].[289]

Exorcismos podem ser classificados como performances de combate ao mal. Uma performance que seguia um roteiro construído através da tradição exorcista cristã: "Conscientemente ou não, endemoninhados seguiam roteiros [consciously or not, demoniacs followed scripts]".[290] Os papéis desempenhados no ritual se relacionavam com o contexto maior da batalha do Bem contra o Mal, com a *cultura do pecado* e com uma urgência em demonstrar o poder da Igreja – fosse ela a católica ou a protestante. Portanto, nesse roteiro também deveriam aparecer as rivalidades entre as igrejas cristãs. Ferber (2004) defende que apesar de a pessoa possuída sempre ter sido utilizada em prol do proselitismo religioso, a diferença da Idade Moderna é justamente a escala que esses eventos atingiram.[291]

Parte disso, a historiadora atribuiu a uma urgência para resolver as incertezas religiosas levantadas pelo período pós-Reforma, uma necessidade de reestabelecer a noção de autoridade,[292] que no caso de uma instituição religiosa, era, em grande parte, o monopólio da intermediação com o sobrenatural. Somente através da Igreja os fiéis deveriam interagir com o sobrenatural. Qualquer outra tentativa estaria sujeita a grandes perigos, como no tropo narrativo do tabuleiro *Ouija* comentado anteriormente. Nesse sentido, os exorcismos apenas reforçavam a narrativa de que a Igreja era a mediadora entre a natureza e a sobrenatureza, pois possuía o poder de expulsar seres sobrenaturais de corpos naturais.

Foi um período em que, segundo Certeau (1982), certos quadros de referência socioculturais sofreram alterações, modificando as estruturas do crível, em outras palavras, daquilo que era considerado possível ou impossível para uma sociedade.[293] Essa instabilidade de referências impulsionou a urgência pela demonstração de autoridade. Era justamente esse o ponto nodal do roteiro do exorcismo. Os casos de possessão que proliferaram a partir do final do século XVI eram "excepcionais o bastante para gerar comentário, mas rotineiros o bastante para serem estereotipados [exceptional enough to arouse comment, but routine enough to be formulaic]".[294]

---

[289] FERBER, Sarah. *Demonic Possession and Exorcism in Early Modern France*. London: Routledge, 2004, p. 2. [Tradução nossa].
[290] LEVACK, Brian. *The Devil Within... Op. Cit*., p. ix. [Tradução nossa].
[291] FERBER, Sarah. *Demonic Possession... Op. Cit*., p. 3.
[292] *Ibidem*.
[293] CERTEAU, Michel de. A Inversão do Pensável – a história religiosa do século XVII. In: _____. *A Escrita da História*. Trad. Maria de Lourdes Mendes. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982, p. 151.
[294] FERBER, Sarah. *Demonic Possession... Op. Cit*., p. 2. [Tradução nossa].

É importante diferenciá-los de outro tipo de processo demoníaco da época, o crime de feitiçaria. Embora compartilhassem certas similaridades e, por vezes, fossem confundidos, há claras diferenças que separavam esses dois tipos de fenômenos ligados ao sobrenatural. Sobre isso, Certeau (1982) escreveu:

> A primeira forma é a feitiçaria, fenômeno rural; à irrupção maciça dos feiticeiros nos campos se opõe à repressão dos juízes urbanos frequentemente impiedosos. Aí se tem uma estrutura dual: por um lado, os juízes e, por outro, os feiticeiros; por um lado a cidade, por outro o campo. A segunda forma, são as possessões que aparecem no final do século XVI.[295]

Há uma diferença importante no tratamento dessas duas figuras desviantes – a bruxa e a possuída. A primeira era considerada culpada por ter supostamente escolhido firmar o pacto demoníaco. Aqui ficam bem claras as referências ao sabá das bruxas e a assinatura no livro do Diabo. A bruxa vendia sua alma. Ela era uma figura perigosa, pois havia optado pelo Demônio. A possuída, por outro lado, não havia permitido conscientemente que o demônio possessor tomasse seu corpo. Ela não era isenta de culpa, pois sempre se buscava encontrar, nos processos de exorcismo, o motivo pelo qual o assecla de Satã havia entrado naquele corpo e o possuído.

Apesar da inexistência da inocência, era tido como verdade que a possuída não havia firmado um pacto. Tendo isso sido estabelecido, a vítima de possessão, diferentemente das bruxas e dos hereges em geral, poderia ser salva, pois apesar das tormentas em seu corpo, a alma ainda poderia ser salva. Assim, aprimorou-se o tratamento – ou o remédio[296] – contra as tribulações demoníacas: o exorcismo. Esse movimento demonstra uma mudança no paradigma do tratamento dado ao demoníaco. Michel Foucault, em *Os Anormais* (2001), destacou esse processo como a mudança do paradigma da lepra para o paradigma da peste. O leproso era exilado da sociedade, expulso do convívio com outros, já o pestilento, na modernidade, era incluído, tratado. Em suma, buscava-se uma cura para a moléstia que o atormentava.[297]

Esse movimento de acolhida do pestilento foi, de acordo com Foucault (2001), uma tecnologia positiva de poder, pois, no lugar da expulsão anteriormente vigente, desenvolveu-se uma forma de repressão, em muito corporal, que multiplicou os saberes em torno de um desvio à

---

[295] CERTEAU, Michel de. A Linguagem Alterada – a palavra da possuída. In: _____. *A Escrita da História*. Trad. Maria de Lourdes Mendes. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982, p. 243.
[296] Tal como denominava Jean le Normant (1619).
[297] FOUCAULT, Michel. *Os Anormais... Op. Cit.*, p. 55-59.

normalidade.[298] Essa mudança na lógica repressiva ajuda a compreender a diferença, por parte da Igreja, do tratamento despendido às bruxas, as quais em vários casos receberam a pena de morte, enquanto as possuídas eram submetidas aos rituais de cura espiritual e corporal, tendo seus corpos libertados do demônio que causava as vexações, ou dos demônios, dependendo da situação.

Há, portanto, uma mudança de paradigma no que diz respeito à luta religiosa contra o Mal que complementa – e acompanha – as mudanças jurídicas. As bruxas, como era anteriormente estabelecido, deveriam ser excluídas do convívio social através de seu extermínio pela fogueira, devido ao grande perigo que representavam. Não havia uma cura, na visão da Igreja, para aquelas mulheres desviantes, uma vez que escolherem firmar um pacto com Satã. Por outro lado, as possuídas deveriam ser recolhidas no seio da instituição, sendo seus corpos reprimidos com amarras ou mesmo trancafiados em jaulas. A partir dessa repressão, poder-se-ia iniciar o procedimento de cura, de livramento do Mal, o ritual de exorcismo propriamente. A partir dessa mudança de tratamento, proliferaram tratados cujo objetivo era normatizar o discurso e a prática exorcista, buscando, dessa maneira, afastar e eliminar práticas populares de expulsão de demônios.[299]

Não devemos subestimar a importância das mudanças jurídicas que foram impulsionadas pelo perfil das vítimas, diferente daquele das bruxas. Muitas das possuídas, em especial quando se trata de casos de possessão coletiva em conventos, eram de famílias privilegiadas, por vezes oriundas da nobreza. A distância social entre as vítimas e os juízes, nesse caso, era muito menor em comparação aos processos de feitiçaria. Como ressaltou Certeau (1982),

> Estas possessões ocorrem em meios homogêneos ou idênticos aos dos juízes. Diferentemente da feitiçaria, onde existe disparidade social entre o juiz e o feiticeiro, no caso da possessão existe homogeneidade social entre o juiz ou o exorcista e por outro lado o (ou a) possuído (a). De binária (a relação juiz-feiticeiro) a estrutura se torna ternária (...).[300]

A performance começava desde antes da constatação de que uma pessoa estava realmente possuída. Para que um caso de possessão demoníaca fosse considerado crível, alguns

[298] *Ibidem*, p. 59-60.
[299] Em *Exorcistas e Demônios* (2003), Ribeiro destaca diversos casos de padres portugueses que, ainda no século XVIII, perpetravam práticas que não condiziam com os manuais e tratados publicados sob o aval da Igreja Católica.
[300] CERTEAU, Michel de. A Linguagem Alterada... *Op. Cit*., p. 244.

elementos deveriam estar presentes. Dentro os mais notórios, estão os sinais de possessão. Esse era a única maneira de diferenciar uma pessoa endemoniada de uma pessoa doente, por exemplo. Eles se repetem em praticamente todos os casos. Quatro eram os principais sinais: levitação, força sobre-humana, conhecimento de coisas ocultas ou escondidas, conhecimento de línguas nunca aprendidas.

Levack (2013) acrescenta alguns outros a essa lista:

> As infelizes vítimas desses ataques, geralmente referenciadas como endemoniadas, supostamente experimentaram convulsões violentas, seus membros enrijeceram e demonstraram uma força física extraordinária. Seus rostos ficaram grosseiramente distorcidos, seus olhos esbugalharam-se e suas gargantas e estômagos incharam. Elas experimentaram perda temporária de audição, visão e fala, vomitaram grandes quantidades de alfinetes, pregos e outros materiais, falaram em vozes que soavam profundamente como sons de animais, sofreram vários distúrbios alimentares e praticaram automutilação. Elas conversaram em línguas sobre as quais não possuíam conhecimento prévio, proferiram blasfêmias e palavrões, violaram os padrões convencionais de moralidade, entraram em transe, previram o futuro e revelaram segredos desconhecidos para outros. Algumas delas teriam levitado.
> [The unfortunate victims of these attacks, usually referred to as demoniacs, reportedly experienced violent convulsions, their limbs stiffened, and they demonstrated extraordinary physical strength. Their faces became grossly distorted, their eyes bulged, and their throats and stomachs swelled. They experienced temporary loss of hearing, sight, and speech, vomited huge quantities of pins, nails, and other materials, spoke in deep animal-sounding voices, suffered various eating disorders, and engaged in self-mutilation. They conversed in languages of which they had no previous knowledge, uttered blasphemies and profanities, violated conventional standards of morality, went into trances, foresaw the future, and disclosed secrets unknown to others. A few of them were reported to have levitated].[301]

Esses sinais formavam um conjunto de evidências que permitia que um dado fenômeno fosse interpretado como possessão demoníaca. A constatação de que havia realmente uma possessão demoníaca acontecendo não era rápida. Muitas vezes era necessária a presença de um médico ou de, pelo menos, uma investigação atenta por parte dos homens da Igreja. A identificação dos sinais era parte essencial desse processo. Relatos como o do caso de Françoise Fontaine enfocaram, por exemplo, nos episódios em que a moça teria levitado,[302] demonstrando o caráter sobrenatural de suas tormentas. Marthe Brossier foi investigada por supostamente apresentar conhecimentos de latim e grego que nunca haviam sido aprendidos por ela.

---

[301] LEVACK, Brian. *The Devil Within... Op. Cit.*, p. 1. [Tradução nossa].
[302] BÉNET, Armand. *Procès Verbal Fait Pour Délivrer une Fille Possédé par le Malin Esprit à Lovviers*. London: Forgotten Books, 2015, p. 26.

Outro fato que auxiliava na leitura desses casos enquanto demoníacos era o próprio contexto. Ferber (2004) destaca três pré-condições para a proliferação dos casos de exorcismo: as guerras religiosas, os julgamentos de bruxa e as novas formas de espiritualidade afetiva.[303] O primeiro elemento colocou em posição de confronto católicos e protestantes com as guerras de religião. Os embates mais violentos se deram no período entre 1562 e 1598, cujo término se deu com a assinatura do Édito de Nantes pelo rei Henrique IV. Todavia, alguns conflitos ocorreram ao menos até 1629, quando o Cardeal Richelieu negociou um tratado com líderes protestantes, conhecido como Paz de Alès ou Édito da Graça.

As possessões se inserem em um contexto de embate não bélico. Elas faziam parte da força cerimonial e simbólica da igreja romana.[304] As possessões eram o trabalho de demônios, forças infernais que rivalizavam com a humanidade. A tomada de um corpo demonstrava um grande poder por parte dos asseclas de Satanás. Em contrapartida, a expulsão de demônios evidenciava um grande poder do campo oposto, ou seja, da Igreja e de Deus. Assim, a Igreja Católica seria a representante da verdadeira fé cristã. Nesse sentido, a espetacularização dos corpos femininos atormentados por demônios era um meio de se conseguir, ou pelo menos se tentar, a conversão de protestantes. Isso fica bastante evidente no caso de Françoise Fontaine. Ela foi exorcizada perante um grande público, entre 1000 e 1200 pessoas, segundo o processo verbal do caso, composto por católicos e protestantes. No ápice do ritual, afirma o relator, até mesmo os protestantes choraram.[305]

Quanto aos julgamentos de bruxas, resta ressaltar que intercorrências do sobrenatural na natureza eram consideradas reais e puníveis em tribunais, o que concedia maior materialidade aos casos. A possessão era apenas mais uma forma de influência demoníaca na humanidade – uma forma mais agressiva e explícita de influência. As bases, porém, estavam dadas pelos séculos de publicações e sermões sobre teorias e julgamentos de bruxas. Destaca-se, é claro, o período após o Concílio de Trento, quando o Tribunal do Santo Ofício foi reestabelecido.

Por fim, o terceiro elemento se refere a novas formas de espiritualidade afetiva, ao que Ferber adiciona os elementos "santidade pessoal e comunicação direta com Deus [personal sanctity and direct communication with God]".[306] No primeiro capítulo, tratamos da ascese cristã

---

[303] FERBER, Sarah. *Demonic Possession... Op. Cit.*, p. 4.
[304] *Ibidem*.
[305] BÉNET, Armand. *Procès Verbal… Op. Cit.*, p. 60-61.
[306] FERBER, Sarah. *Demonic Possession... Op. Cit.*, p. 7. [Tradução nossa].

praticada nos monastérios, que visava a superação do corpo, e muitas vezes sua degradação, em prol da salvação da alma. Há um desdobramento religioso, um fenômeno denominado misticismo, cuja ascese era apenas um dos elementos. Espanha e Itália tiveram um movimento místico bastante forte nos séculos XIV e XV, sobretudo entre as mulheres. Na França, as guerras religiosas impediram a proliferação dessa maneira de devoção. Porém, ela ganhou força no reinado de Henrique IV.[307]

Michel de Certeau se dedicou ao tema nos dois volumes de *A Fábula Mística* (2015). Segundo o autor, o misticismo se estabelece a partir de uma ausência e algumas de suas características remetem à Antiguidade. Uma das figuras clássicas nas histórias sobre os místicos era a da loucura, a da exclusão. Histórias clássicas de conventos colocam freiras excluídas do convívio com suas colegas e que, de repente, eram consideradas santas por alguma autoridade masculina que visitava o convento.[308] Esse tipo de narrativa tem sua potência renovada no contexto moderno em que a religiosidade individual foi valorizada. Com isso, crescia a importância do místico que mantinha uma comunicação direta com o Criador.

A mística se estabelece a partir de uma relação íntima com o próprio corpo, que se transmuta, passa por um processo de mudança: "a produção de um corpo exerce um papel essencial na mística".[309] Para Certeau (2015), esse corpo é permeado por três elementos: discursos simbólicos, eventos e práticas sociais. Nesse sentido, a mística compõe uma espécie de roteiro para os corpos. Esse é um dos principais pontos de aproximação em relação aos casos de possessão demoníaca. Ambos os fenômenos requerem uma performance que segue uma fórmula estabelecida por séculos de tradição religiosa, mas que ganha novas proporções na Idade Moderna.

Certeau classifica o misticismo dentro do que denominou de *estratégia do visível*, um instrumento institucional da Igreja Católica:

> As campanhas eclesiásticas do fim da Idade Média desenvolvem os procedimentos que fazem 'voltar' a experiência 'mística' no campo da instituição visível. A mola comum desses métodos – seu modelo técnico – parece ser a *confissão*. Ela se apresenta sob duas formas complementares, a que faz chegar à rede eclesiástica os segredos da vida privada (é o tipo 'exorcismo'), e a que manifesta ao público a 'verdade' oculta nas instituições (é o tipo 'milagre').[310]

---

[307] *Ibidem*.
[308] Cf. CERTEAU, M. *A Fábula Mística*... Volume 1. *Op. Cit*., p. 52.
[309] *Ibidem*, p. 120.
[310] *Ibidem*, p. 130. [Destaque nosso].

Se o valor da experiência havia se elevado no campo filosófico-natural, a experiência religiosa também poderia ser medida a partir desses dois fenômenos cujo protagonista é o corpo: o misticismo e a possessão demoníaca. Essas duas expressões tornavam visível o mundo sobrenatural, comprovando a existência de Deus e do Diabo, mas principalmente, reforçando a legitimidade da instituição eclesiástica enquanto mediadora desse contado com o âmbito do sobrenatural – seja para o bem ou para o mal.

O mais interessante dessa formulação de Certeau é a definição da confissão como o modelo principal dessa *estratégia do visível*. Esse dispositivo trazia à tona as experiências íntimas que, de outra forma, não seriam conhecidas. Os segredos da vida privada remetem ao *exame de consciência* que referenciamos no primeiro capítulo. Em particular nos processos de exorcismo, a possuída era interrogada a fim de que se encontrasse a gênese daquela tormenta, em outras palavras, o acontecimento que teria permitido a entrada do demônio em seu corpo – o que, muitas vezes, era traduzido em termos de pecado.

A segunda forma, a manifestação da verdade ao público, é relacionada por Certeau (2015) aos milagres. Entretanto, gostaríamos de também relacioná-la ao ritual de exorcismo, uma vez que definimos o ritual como uma prática de combate contra o Mal. Era com essa performance de combate que o público observava o real poder da Igreja Católica. A instituição, com a espetacularização do corpo da possuída, manifestava uma verdade: a autoridade de seu poder sobrenatural. A expulsão demoníaca não configurava um milagre, tal como se entendia ocorrer em muitos casos envolvendo místicos e místicas, mas ela servia ao propósito de revelar uma verdade, de confirmar a autoridade da Igreja Romana.

Dito isso, resta-nos falar sobre o corpo no qual o ritual era realizado. O corpo da endemoninhada se transmutava em um campo de batalha onde se desenrolava um combate do Bem contra o Mal. Quando um demônio tomava conta de um corpo humano, os representantes divinos na terra deveriam agir, pois era Deus o verdadeiro senhor daquele corpo. Eles tinham a incumbência de livrar aquele corpo da influência infernal e salvar a alma da vítima. A performance toda, porém, é corporal. Há quatro corpos em cena: o corpo da mulher, o corpo virtual do demônio que a possui, o corpo possuído e o corpo exorcizado.

2.4 OS QUATRO CORPOS DA POSSUÍDA

Da exibição dos sintomas, passando pela constatação da possessão até o momento da expulsão dos demônios, a possuída vivia diferentes experiências corporais. O corpo natural, na maioria dos casos, feminino, que remetia, em se tratando dos parâmetros cristãos modernos, à luxúria e à fraqueza física, intelectual e espiritual. Esse era um corpo marcado originalmente pela falta. Um corpo de pecado. O processo de exorcismo conta com um período de investigação, no qual se devia conhecer se a possessão era real, falsa ou, então, se o caso era a manifestação de uma doença. Ao longo dessa investigação, a confissão era a forma de conhecer esse corpo natural, numa empreitada narrativa cujo objetivo era justificar a possessão a partir da *cultura do pecado*.

O corpo da possuída é a materialização da carne, alvo de diversos saberes e controles. Carne que deveria ser controlada, silenciada e constantemente vigiada. Ao explicar sua própria possessão, a freira ursulina Jeanne Des Anges declarou que, antes da ocorrência sobrenatural diabólica, teria vivido um período "infiel à bondade divina [infidelle à la bonté divine]".[311] Até mesmo sua mudança para Loudun, onde assumiu o posto de madre superiora, teria seguido as influências de suas "inclinações malignas [inclinations malignes]".[312] A religiosa, em obra autobiográfica, assumiu uma parcela de culpa pela possessão das outras irmãs ursulinas. Ela declarou que sua função enquanto líder espiritual não havia sido praticada em total consonância com as normas da Igreja. Afirmou, inclusive, que, caso as freiras de seu convento não possuíssem uma fé forte, poderiam, em decorrência de seu mau exemplo, ter se afastado do caminho da salvação.[313] O corpo carrega a culpa.

O segundo era o corpo virtual do demônio. Este não era um corpo físico tal como o da endemoniada. Havia uma dificuldade teórica em relação a anjos e demônios. Embora a teologia cristã defendesse que esses seres, uma vez que eram imortais, não possuíam corpos, em diversas passagens da Bíblia eles agem como se os tivessem. A conclusão de teólogos e demonólogos foi a de que, embora não possuíssem, anjos e demônios poderiam produzir um corpo para si,

[311] DES ANGES, Jeanne. *La Possession… Op. Cit.*, p. 56. [Tradução minha].
[312] *Ibidem*, p. 57. [Tradução nossa].
[313] *Ibidem*, p. 63.

temporariamente. Esse corpo seria apenas virtual, feito a partir da condensação do ar, uma teoria que respeitava a teologia de Agostinho.[314]

Uma das justificativas para esse corpo virtual, ou aéreo como aparece em alguns autores, era o Livro de Tobias, presente no Antigo Testamento da Bíblia Católica. Quando da Reforma, os protestantes negaram este livro, enquanto os católicos reafirmaram sua autenticidade no Concílio de Trento. O anjo Rafael visita a família de Tobias e passa alguns dias com eles. A criatura celestial, antes de ir embora, anuncia: "Parecia-vos que eu comia e bebia convosco, mas o meu alimento é um manjar invisível e minha bebida não pode ser vista pelos homens."[315] Para além da literatura bíblica, teólogos do século III já apontavam a capacidade dos demônios de se materializarem.[316]

Essa passagem bíblica era utilizada para justificar que "os demônios têm corpos que eram *suficientemente reais* para ter relações que produzissem descendência [the demons have bodies that are *real enough* to have sexual relations that produce offspring]".[317] Acreditava-se que os demônios, na forma de súcubos, poderiam coletar sêmen dos homens e, modificando seus corpos para masculinos, introduzir a semente no ventre de mulheres. Dessa forma, havia alguma transmutação demoníaca em corpo, pois o contato com os seres humanos apenas poderia ocorrer dessa forma. Antes dos sintomas se manifestarem, era comum, nos casos de possessão, haver relatos de ter visto sombras, escutado barulhos, vozes ou mesmo de experimentar uma interação corporal, que poderia ser sexual. Esses dois corpos, o humano e o demoníaco, interagiam até o ponto em que este se apossava do primeiro e lá se estabelecia, formando, a partir dessa união, um novo corpo, um corpo possuído.

Diferentemente do corpo virtual do demônio, o corpo possuído tem uma materialidade incontestável. Ele era alvo de investigações, em primeiro lugar, para definir se realmente era essa sua natureza, e, posteriormente, ele era submetido a um ritual de exorcismo, cujo objetivo era desfazer a união entre o natural e o sobrenatural. Enquanto no corpo da possuída a carne era silenciada, no corpo possuído ela rompia todos os limites estabelecidos pelo autocontrole desenvolvido através do *exame de consciência*. É um corpo no qual a carne grita, se manifesta

[314] STEPHENS, Walter. *Demon Lovers... Op. Cit.*, p. 61-62.
[315] Tobias 12:19.
[316] SBALCHIERO, Patrick. *Enquête sur les exorcismes... Op. Cit.*, p. 183.
[317] STEPHENS, Walter. *Demon Lovers... Op. Cit.*, p. 65. [Tradução nossa].

espetacularmente. As convulsões, as blasfêmias, os grunhidos, os gritos, os movimentos bruscos, toda esta linguagem corporal exagerada era prova inconteste do corpo possuído.

É nessa etapa que ocorre a espetacularização do corpo, comprovação física – e, o mais importante, visual – da existência do sobrenatural. A *estratégia do visível* aqui se estabelece sob termos demoníacos. O corpo que se encontrava sob os cuidados institucionais e sob os olhares do público era lido como anormalidade. Os exageros físicos iam para além do gestual. Feições deformadas, força física elevada, levitação e conhecimentos de línguas não aprendidas anteriormente demonstravam que, apesar da aparência, aquele corpo era transformado em relação ao que fora anteriormente.

O corpo possuído era um ponto de interseção entre o natural e o sobrenatural. Ele, por definição, compartilhava de duas temporalidades, permitindo à possuída revelar coisas que ainda não haviam acontecido, por exemplo. A mulher endemoniada entrava em contato com um poder superior. Ela ganhava força, ao mesmo tempo em que definhava fisicamente, poderia até mesmo levitar, ao passo que sua mobilidade se reduzia. O auge do ritual de exorcismo era o término dessa junção de dois espíritos em um mesmo corpo.

Por fim, há o quarto corpo, que surge após o ritual de exorcismo. A expulsão de demônios produzia um novo corpo, diferente do corpo natural. A vítima não permanecia mais a mesma, a experiência de contato com o sobrenatural a modificara permanentemente. O caso mais notável talvez seja o de Jeanne des Anges. Em seu corpo restaram resquícios do sobrenatural, muito bem indicados pelos estigmas em sua mão esquerda. As marcas da madre-superiora formavam quatro nomes, Jesus, Maria, José e Francisco de Sales, tal como na figura abaixo:

FIGURA 1 – JEANNE DES ANGES

FONTE: VAN SOMER, Mathias. *Portrait de la sœur Marie Jeanne des Anges, ursuline, décédée le 29e Janvier 1665*. 1665. Gravura em metal, 73 x 53 mm.

São resquícios do sobrenatural, pois a religiosa desenvolveu capacidades miraculosas. O convento das ursulinas de Loudun se tornou lugar de peregrinações. A irmã Jeanne chegou a estar presente no nascimento do futuro rei Luís XIV. O retorno ao estágio precedente parece ser impossível, sobretudo quando a possessão ocorreu por meio de um malefício, ou seja, por ação de um feiticeiro ou de uma feiticeira.

A expulsão de demônios tem uma história longa e antiga. Ela remete aos tempos anteriores ao Cristianismo. Apesar de ser um conceito bastante antigo, a possessão passou por diversas mudanças ao longo dos séculos, até consolidar o seu significado mais cristão, o de algo maléfico, produzido por um demônio que deseja afrontar a Deus e a Igreja.

2.5 UMA BREVE HISTÓRIA DA EXPULSÃO DE DEMÔNIOS

A cristandade não detém o monopólio dos casos de possessão espiritual e demoníaca, embora seja verdade que a Igreja Cristã transformou os casos em armas de legitimação da própria religião. Nesse subcapítulo estabelecemos algumas diferenças entre as possessões antigas e as modernas, tendo em mente sempre que o Diabo é uma figura com grande capacidade de adaptação. O Mal surge sobre diferentes formas, sempre relacionadas ao contexto da época. A tradição exorcista foi construída ao longo de séculos de cristandade ocidental, contando com diversas mudanças de significados e alterações nos rituais até pelo menos 1614, quando o *Ritual Romano* de Paulo V padronizou a expulsão de demônios.

Na Babilônia e na Assíria o exorcismo era uma prática consolidada. A criatura Pazuzu – interpretada como um demônio pelo cristianismo – era conhecida por possuir os corpos e portar doenças como a malária. A civilização Mesopotâmica dividia os espíritos entre aqueles ligados ao divino e aqueles que eram somente maus. Havia, inclusive, rituais específicos para conjurá-los.[318] O ímpeto pela interação com o sobrenatural precede o Cristianismo, assim como os rituais para atingi-la.

Dentro da mitologia hebraica Satã fazia parte da corte celeste como uma espécie de carrasco. Sua faceta bíblica mais famosa, a de tentador, aparece apenas nos séculos III e II a.C.,

[318] SBALCHIERO, Patrick. *Enquête sur les exorcismes... Op. Cit.*, p. 145-146.

de acordo com Sbalchiero (2018). Essa estrutura do Diabo tentador, posteriormente, foi a base de várias explicações sobre o fenômeno da possessão. Fora isso, os exorcismos aparecem em diversos momentos. O Arcanjo Miguel teria expulsado Asmodeus de Sara, o Rei Davi produziu cânticos para serem entoados na presença dos endemoniados e mesmo Abraão, grande patriarca do Cristianismo, teve sua cota de exorcismos.[319]

Os hebreus classificavam os exorcistas de duas formas, carismáticos e iniciados. Os primeiros contavam com um poder mais pessoal, eram populares e independentes. Já os iniciados, eram líderes de comunidades religiosas, ou seja, possuíam um conhecimento maior sobre a liturgia formal.[320] Essa espécie de contradição também é válida quando pensamos no século XVII. O desejo do alto clero católico de normatizar a prática exorcista era um ato contra os exorcistas carismáticos que, muitas vezes, uniam à prática litúrgica conhecimentos e superstições populares.

Nos primeiros séculos do Cristianismo, a possessão era muito mais relacionada a figuras masculinas. Santo Antônio do Egito (251-356 d.C.), por exemplo, foi um dos fundadores da vida monástica. Em sua vida, resistiu a tentações diabólicas que lhes concediam visões de mulheres lascivas,[321] algo que se aproxima mais de uma obsessão do que, de fato, de uma possessão demoníaca. O pequeno relato religioso captura a empreitada de valorização da virgindade ocorrida nesse início de cristandade. Na Epístola aos Coríntios, Paulo havia declarado: "bom seria que o homem não tocasse em mulher".[322] O ideal construído era o de eunucos voluntários, como lhes chamou Tertuliano (160-220 d.C.), de cristãos que tivessem verdadeiro horror aos atos da carne.[323] Antônio do Egito havia resistido às incursões satânicas e não permitiu, dessa forma, a profanação de seu corpo. Ele também performava exorcismos através do sinal da cruz.

Norberto de Xanten (1075-1134), bispo da Igreja Romana, possui exorcismos em sua trajetória religiosa institucional. Em um dos episódios, expulsou um demônio de uma menina de 12 anos que falava francês e alemão sem ter tido conhecimento prévio dessas línguas,[324] uma habilidade interpretada como fruto de possessão demoníaca. A mesma idade tinha outra menina cujo relato de possessão é trazido por Patrick Sbalchiero (2018). O relato desse caso traz outros

[319] *Ibidem*, p. 155-158.
[320] *Ibidem*, p. 158.
[321] Cf. SBALCHIERO, Patrick. *Enquête sur les exorcismes... Op. Cit.*, p. 19-20.
[322] 1 Coríntios 7:1.
[323] FOUCAULT, M. *Histoire de la Sexualité 4... Op. Cit.*, *ebook*.
[324] SBALCHIERO, Patrick. *Enquête sur les exorcismes... Op. Cit.*, p. 23.

dois estereótipos de caso de possessão. Sua força física ultrapassava o que seria natural e seu exorcismo se deu através do poder das relíquias de um santo, no caso, Santiago Maior. Porém outro elemento se destaca, o contexto familiar da vítima. De acordo com o relato, ela era fruto de um relacionamento adúltero e sua mãe praticava magia.[325]

Essa descrição da vida pregressa é um ponto importante nas investigações de casos suspeitos de possessão. Como trabalhamos em outros tópicos, não há uma percepção clara de que a possuída era culpada pelo mal que a acometia. Entretanto, ela não era considerada inocente. Havia algo a ser descoberto pela investigação, a brecha que permitiu ao demônio tomar posse de seu corpo. Ela poderia ser tanto algo pessoal, como no caso de Jeanne des Anges que havia confessado falhas morais, como uma punição por atos de terceiros, como no caso dessa menina exorcizada pelas relíquias de Santiago Maior ou de freiras, vítimas de padres feiticeiros.

A primeira mulher citada por Sbalchiero (2018) é Inês de Montepulciano (1268-1317), prioresa dominicana. Ela se destaca por ter sido uma exorcista, algo bastante raro, geralmente a expulsão de demônios era realizada por homens. Porém, há uma particularidade muito importante. Segundo o relato. "ela afirma poder tocar materialmente o diabo [elle affirme pouvoir toucher matériellement le diable]".[326] Assim, por mais que fosse uma exorcista, a dominicana ainda respondia a estereótipos femininos, em especial no que diz respeito à interação corporal com demônios. Porém, nesse caso em particular, esse contato físico com o sobrenatural não foi traduzido em termos de bruxaria. Na realidade, Inês representava uma batalha contra a carne. Quando era criança, de acordo com Raimundo de Capua (1330-1399), autor de *Legenda beata Agnetis de Monte Policiano*, Inês foi atacada por corvos que saíram de um prostíbulo. Alguns anos depois, pediu ajuda aos habitantes de Montepulciano para comprar aquele local e fundar um convento.[327]

Já na Idade Moderna, ocorreu uma verdadeira proliferação de casos. Outro caso de uma possuída que foi ligada ao crime de feitiçaria é o de Marie des Vallées (1590-1656). A jovem francesa saíra de casa em 1606, após sua mãe se casar com um homem violento. Ela teve um relacionamento com um homem três anos depois, mas optou por seguir a vida religiosa. Foi quando começou a apresentar convulsões e crises de paralisia. Ela chegou a ser exorcizada pelo bispo de Coutances, mas acabou sendo acusada de feitiçaria. Entre 1616 e 1617 foi submetida a

[325] *Ibidem*, p. 25-26.
[326] *Ibidem*, p. 29. [Tradução nossa].
[327] CAPUA, Raimundo. *Legenda beata Agnetis de Monte Policiano*. Firenze: Editorial Galluzzo, 2001, p. 7-15.

diversas sessões de exorcismo. Ela foi inocentada pelo parlamento normando, porém, seus episódios foram uma constante pelo resto de sua vida.[328]

Catherine de Saint-Augustin (1632-1668) também foi uma religiosa normanda. Ela considerou a própria possessão como uma provação divina. Entre os anos de 1654 e 1657 declarou ter feito viagens para o inferno enquanto seu corpo sofria de catalepsia, delírios e convulsões. A possessão de fato, contudo, é tida como tendo início em 1664, sendo que o livramento do mal veio apenas três anos depois.[329] Os sintomas por ela vivenciados são condizentes com a tradição exorcista.

Um caso francês bastante célebre, não somente na questão demonológica, mas também na questão médica, é o das *aboyeuses* de Josselin, um burgo bretão. Tudo teve início quando três crianças começaram a latir – *aboyer*, em francês – sem quaisquer explicações. No ano de 1728 elas foram curadas, porém, no ano seguinte, a estranha moléstia reapareceu, dessa vez em mulheres. O fenômeno se repetia anualmente e há registros até pelo menos 1939.[330] Na modernidade, essa estranha ocorrência foi ligada ao poder demoníaco, sobretudo em um contexto após as possessões de Loudun.

Outro fator bastante recorrente em casos de possessão ocorreu com Marie-Catherine Cadière (1709-?). Nascida em Toulon, ela foi abusada sexualmente por um jesuíta, o padre Jean-Baptiste Girard. Ele a convenceu ser uma mística e "uma coroa de ferro, armada com pontas, que ele enfia em sua carne, sobre seu crânio [une courrone de fer, armée de pointes, qu'il lui enfonce dans la chair, sur le crâne]".[331] O objetivo era infligir na moça uma rigorosa disciplina. Uma vez que o padre se utilizou do termo *mística*, fica evidente a ligação das torturas pro ele perpetradas com o *problema da carne* e a *cultura do pecado*, que consideravam a mulher naturalmente mais propensa ao pecado.

Cadière engravidou em decorrência dos estupros sofridos. Girard então a colocou em um convento e a obrigou a abortar. A questão da possessão aparece justamente nesse período de enclausuramento. A mulher decidiu denunciar o padre aos seus superiores. O jesuíta foi acusado de ser satanista, porém, a acusação reverteu para ela. Cadière foi condenada por supostamente ter

---

[328] SBALCHIERO, Patrick. *Enquête sur les exorcismes... Op. Cit.*, p. 58-61.
[329] *Ibidem*, p. 62-64.
[330] *Ibidem*, p. 67.
[331] *Ibidem*, p. 68. [Tradução nossa].

se aproveitado do padre. Ela posteriormente foi absolvida, mas a população ficou do lado do jesuíta. Em 1731 ele foi levado à justiça eclesiástica, mas foi absolvido das acusações.[332]

Abuso sexual e estupro são temas recorrentes e que se confundem com os processos demoníacos. Os padres que chegavam a ser condenados, geralmente o eram por conta de um pacto demoníaco ou por terem se envolvido com magia. Como apontou Georges Vigarello (2019), dificilmente um processo de estupro terminava na condenação e na punição do homem, sobretudo porque a visão que considerava a mulher mais fraca, também considerava seu testemunho suspeito.[333]

Os casos mais contemporâneos se aproximam mais das narrativas estabelecidas na ficção de horror, como o de Anneliese Michel, que inspirou a produção *O Exorcismo de Emily Rose* (2005). Sua possessão se manifestou através de convulsões e genuflexões que romperam os ligamentos de seus joelhos. A moça foi submetida a diversas sessões de exorcismo e acabou falecendo, o que levou seus pais e os religiosos envolvidos à prisão, por negligência.[334] Ou o caso do canadense Maurice Thériault, explorado pela franquia cinematográfica *Invocação do Mal* (2013-), que possuía grandes variações de humor que chamaram a atenção do casal Ed e Lorraine Warren, famosos demonólogos contemporâneos.

Os casos mais recentes citados por Sbalchiero (2018) aconteceram nos anos 2000. A irmã Irina, do convento ortodoxo de Tanacu, na Morávia, tinha 23 anos quando começou a agir de maneira estranha. O padre Daniel Corogeanu, 29 anos, diretor espiritual das freiras, decidiu enclausurá-la para performar um exorcismo. A jovem faleceu de inanição.[335] Os outros também envolvem mulheres. Tal como a maioria dos casos modernos, os contemporâneos também se arrastam por anos, embora, formalmente, o ritual tenha sido modificado pelo papa João Paulo II em 1999.

Até o ano de 1960, os exorcistas eram considerados como uma ordem menor da Igreja. A história oficial dos exorcistas se inicia no IV Concilio de Cartago (398), quando foram ordenados. Eles permaneceram subordinados à autoridade dos bispos até 1972. O ritual de expulsão esteve sempre presente, inclusive como parte de outros sacramentos. A partir do século V, o ritual de batismo passou a incluir o exorcismo.[336]

---

[332] *Ibidem*, p. 68-69.
[333] VIGARELLO, Georges. *Histoire du Viol... Op. Cit.*, *ebook*.
[334] SBALCHIERO, Patrick. *Enquête sur les exorcismes... Op. Cit.*, p. 109-111.
[335] *Ibidem*, p. 124-126.
[336] *Ibidem*, p. 186.

Embora as possessões femininas fossem as mais numerosas, há um grande número de possessões masculinas. Elas são importantes para compreendermos o recorte de gênero que há nesse fenômeno relacionado ao sobrenatural. Os significados das possessões masculinas e femininas não são exatamente os mesmos – e nem o poderiam ser. Os papéis de gênero estabelecidos socialmente parecem ter grande relevância nas decisões do Diabo. Em especial na forma como ele irá agir, sobretudo no que se refere às tormentas causadas.

2.6 POSSESSÕES MASCULINAS E POSSESSÕES FEMININAS

As figuras masculinas relacionadas aos casos de possessão demoníaca e exorcismos são, na maioria das vezes, os exorcistas e, em alguns casos, os padres feiticeiros que, pelo uso da magia e através de um pacto firmado com Satã, fizeram com que mulheres se tornassem endemoniadas. Há alguns casos, bem menos numerosos, de homens que tiveram os corpos invadidos por demônios, porém, não da mesma forma como ocorria com as mulheres. As possessões masculinas eram menos intensas, pois dificilmente seus corpos eram inteiramente controlados. Nos homens, as tribulações demoníacas se traduziam mais na forma de doenças do que de espetáculos.

O cardeal Charles da Lorena (1567-1607), por exemplo, filho de Carlos III da Lorena (1543-1608), sofria de terríveis dores nas pernas. Os médicos imputavam a causa ao consumo excessivo de vinho espanhol.[337] Como não melhorava, o cardeal foi conduzido, em 1603, aos exorcistas. Os padres selecionados foram os mesmos que haviam livrado Eléonor Concini, irmã-de-leite de Maria de Médici (1575-1642), de uma possessão. Foi constatado que suas dores tinham origem infernal. O demônio ficava mudando de lugar ao longo dos rituais, mas nunca tomou controle do corpo todo. Em 20 de janeiro de 1604 ele foi considerado livre da influência demoníaca, porém, até sua morte, continuou sentindo dores e chegou a perder os movimentos dos membros inferiores.[338]

Em nenhum momento Charles da Lorena foi submetido a interrogatórios em busca de seus pecados a fim de justificar a possessão. Seus ataques não tinham conotação sexual, eram mais contidos. Ele sofria com dores nos membros inferiores, mas nunca chegou a ser totalmente dominado por Satã. Seu autocontrole estava de acordo com os padrões de virilidade.

[337] *Ibidem*, p. 37.
[338] *Ibidem*, p. 38-39.

Diferentemente da Antiguidade, na Época Moderna o ideal seria "um homem de 'controle' antes de ser um homem de efervescência, de profusão".[339] Nunca permitindo o domínio de seu corpo, tal *passividade* era associada às mulheres. Os homens, nos relatos de possessão, parecem ter uma melhor estrutura racional e religiosa que os capacitava para resistir às incursões satânicas.

Um aparente domínio completo ocorria em possessões de meninos. Pierre Creusé tinha 13 anos quando foi considerado endemoniado. Além de sonambulismo e catalepsia, outro sintoma apresentado foram visões de mulheres dançando.[340] Em momento algum, no entanto, tal visão foi relacionada ao sabá, como ocorria geralmente com as mulheres. Na realidade, o garoto foi considerado vítima de feitiçaria por uma mulher, Françoise Morin. Crianças, mesmo que meninos, poderiam ter seus corpos controlados, porém, nesse caso, a origem do mal foi relacionada a uma mulher e não a alguma falta da vítima.

Um caso que possui uma explicita diferença entre possessões femininas e masculinas é a possessão coletiva no convento ursulino de Loudun. Um dos padres exorcistas envolvidos foi Jean-Joseph Surin (1600-1665). Ele era jesuíta e místico, justamente em uma época em que o misticismo havia se disseminado entre os membros da ordem.[341] Surin ficou responsável por continuar os exorcismos da madre des Anges, mesmo após uma suposta conclusão do caso com a morte do padre Grandier. Tal dedicação levantou diversas suspeitas entre seus colegas, ao ponto que o superior geral dos jesuítas, o padre Vitelleschi escreveu sobre sua preocupação com a condição de Surin, pois o místico se sentia possuído pelo Verbo e pelo Diabo, ao mesmo tempo.[342]

Essa é uma passagem destacada por seu biógrafo, o padre jesuíta Marcel Bouix (1806-1889). Segundo ele, Surin enfrentou os dois mais poderosos demônios do inferno, Leviatã e Behemoth, porém resistiu bravamente às tentações ao longo de anos.[343] Os ataques dos demônios, porém, por mais que sejam descritos sob as denominações de *obsessão* e *possessão*, não desqualificaram Surin. Sua história de possessão se assemelha mais a uma experiência mística.

---

[339] VIGARELLO, Georges. A Virilidade Moderna: convicções e questionamentos. In: _____. (org). *História da Virilidade*. 1. A Invenção da Virilidade. Trad. Francisco Morás. Petrópolis: Vozes, 2013, p. 206.
[340] SBALCHIERO, Patrick. *Enquête sur les exorcismes... Op. Cit*., p. 40-41.
[341] CERTEAU, M. *A Fábula Mística*... Volume 1. *Op. Cit*., p. 450-452.
[342] CARMONA, Michel. *Les Diables de Loudun* – Sorcellerie et politique sous Richelieu. Paris : Fayard, 1988, p. 295-296.
[343] BOUIX, Marcel. *Vie du père Jean-Joseph Surin, de la Compagnie de Jésus*. Paris : Imprimerie Gauthier-Villar, 1876, p. 131-132.

Ambas as possessões, masculinas e femininas, poderiam ser interpretadas como provações, sobretudo se a vítima fosse de vida religiosa. Entretanto, ao longo do processo as diferenças ficam evidentes. As mulheres são submetidas a rituais mais corporais, com a repressão de seus corpos por amarras ou encerradas em jaulas e celas. A elas também era direcionado um extenso inquérito visando encontrar seus pecados, ou em outras palavras, a brecha que ela teria dado ao demônio para que ele entrasse em seu corpo. As possessões masculinas são interpretadas por um olhar atento à virilidade, interpretadas de forma mais bélica, como a de Surin, que, como destaca sua biografia, combateu o Mal e não foi uma vítima.

Após essa experiência, Surin parece ter estabelecido um canal direto de comunicação com o divino, ou como denominou Bouix (1876), "um comércio perpétuo de sua alma com Deus [un commerce perpétuel de son âme avec Dieu]".[344] A partir de então, todos os rituais religiosos performados, mesmo a mais simples missa, desencadeavam êxtases religiosos intensos no sacerdote. Ele havia passado do Inferno ao Paraíso.[345] Talvez a possuída que tenha chegado mais perto disso tenha sido Jeanne des Anges, que alcançou passou a realizar milagres após o exorcismo. Sua provação, contudo, foi bem maior que aquela sofrida por Surin. A madre superiora de Loudun foi submetida a diversas violências ao longo do ritual, que eram defendidas nos tratados e ensinadas nos manuais de exorcismo.

2.7 DEFINIR A POSSESSÃO DEMONÍACA E O EXORCISMO

De um modo geral, autores como Sbalchiero (2018) e Mandrou (1979) trataram a possessão sob um viés mais social e jurídico. São questões extremamente importantes para compreendermos a dinâmica do fenômeno. Contudo, se mostram insuficientes por negligenciarem alguns aspectos definidores. Um deles é a evidente questão de gênero, que leva o drama social ao binômio homens-mulheres. A grande maioria dos casos, como já dissemos anteriormente, era de mulheres possuídas. Já o exorcista, que dentro do ritual representava o lado do Bem, era sempre um sacerdote, ao menos na tradição católica. Mesmo que haja relatos de mulheres que combateram demônios, o exorcismo era uma prática restrita aos padres que, sobretudo após 1614, tornaram-se cada vez mais especializados no ofício da expulsão de demônios.

[344] *Ibidem*, p. 171. [Tradução nossa].
[345] *Ibidem*, p. 175.

Sbalchiero (2018) propôs a definição dos exorcismos a partir de quatro dramas, como ele mesmo os nomeou, os dramas humano, místico, social e médico. O primeiro se refere à existência de dois seres em um só corpo, sendo que um deles não pertencia ao mundo natural e, por isso, possuía habilidades que superavam as leis dele. O segundo se relaciona às provações ou penitências divinas, como por vezes eram interpretadas as possessões. O drama social compara as possessões cristãs ocidentais a outras que não valorizavam a pessoa possuída. Na cristandade ocidental, a possessão era causada por uma força estrangeira à própria razão e não uma forma de aquisição de conhecimento, como no caso do povo Sakalava, estudado por Lambek (2018). Por fim, o drama médico se refere ao sofrimento físico da possuída.[346]

Os dramas apontados pelo historiador francês são muito relevantes para uma análise de casos de possessão demoníaca e rituais de exorcismo. Contudo, analisamos esse fenômeno a partir de diferentes pontos. Propomos, para uma melhor definição de possessão, o estabelecimento de seis questões-problema: 1) de ordem humano-filosófica; 2) de ordem mística; 3) de ordem sociocultural e de gênero; 4) de ordem médico-filosófica; 5) de ordem político-religiosa; 6) de ordem jurídica.

A primeira questão se refere à natureza da possessão. Esse fenômeno representa uma sobreposição entre o natural e o sobrenatural. Há de se definir o que esse contato representa e o que ele altera na essência da pessoa possuída. Por isso nos referimos anteriormente à questão dos quatro corpos. Uma vez que entra em íntimo contato com o sobrenatural, a pessoa não continuava sendo a mesma e, como vimos no caso de Surin, nem ela própria achava que era a mesma. O corpo possuído se torna um ponto de contato entre o finito e o infinito, por isso o descontrole e, consequentemente, a necessidade de que este corpo voltasse a um estado natural que fora perturbado.

A questão mística é ligada ao *exame de consciência*, à *culpabilização*, à *cultura do pecado* e a *questão da carne*, temas analisados no primeiro capítulo. Aqui se colocam as perguntas sobre a razão da possessão e seu objetivo. Por vezes punição, a possessão também podia ser entendida como uma forma de provação que conduzia a um êxtase espiritual ou a um estágio avançado de conexão com o divino, sobretudo quando o indivíduo possuído era um homem, o que nos leva à próxima questão problema.

---

[346] SBALCHIERO, Patrick. *Enquête sur les exorcismes... Op. Cit.*, p. 61-62.

O recorte de gênero é importante para compreendermos a leitura feita da possessão. As mulheres eram sempre culpadas por uma sexualidade supostamente intensa e exagerada, da qual o homem deveria se proteger. Sexo frágil, o corpo feminino era visto como mais propenso a tentações e a incursões diabólicas, proporcionando uma explicação ao fenômeno. A performance do exorcismo também aciona o gênero com o conceito de virilidade. Os padres eram os indicados para estes casos, pois eram preparados para enfrentar as forças infernais. Eles salvavam as mulheres em perigo, tal como nos contos de fada em que um príncipe resgata uma donzela de seu castelo-prisão. Os clérigos fizeram o voto de castidade, mas isso não os impedia de performar a virilidade protetora.

A quarta questão-problema é a de ordem médico-filosófica. O saber médico tem uma profunda relação com os casos de exorcismo. Era necessária a presença de um médico para atestar que o mal não era natural, pois, em teoria, somente após esse diagnóstico o ritual poderia ter início. Uma vez que a Igreja Católica levou tempo para regulamentar os exorcismos, esse atendimento médico inicial, muitas vezes, era negligenciado. Essa questão-problema também se refere às mudanças no próprio saber médico. A produção de novos diagnósticos sobre as doenças da imaginação auxiliou, posteriormente, no desenvolvimento do saber psiquiátrico e na desvalorização dos exorcismos.

Por fim, devemos nos questionar o lugar da justiça nesse entremeio. A possessão envolvia um processo verbal, um inquérito. Se havia a presença da feiticeira ou de um feiticeiro, havia também a questão de uma condenação em tribunal, o que envolvia o problema da jurisprudência. Igreja e poder judiciário entravam, não raro, em atrito no processo. A primeira aspirava condenar para que o segundo apenas executasse a pena. Contudo, os tribunais, como vimos por meio do trabalho de Mandrou (1979), conquistaram sua independência formal em relação à Igreja no século XVII, propondo novos parâmetros investigativos e questionando práticas, como por exemplo, o uso da confissão de demônios como prova.

Quanto aos exorcismos, é importante compreender o ritual como uma performance. Possuída e exorcista seguiam um roteiro não-escrito estabelecido pela tradição cristã de expulsão de demônios. Mais uma vez podemos destacar similaridades em relação ao misticismo. A enunciação mística envolvia elementos para além do verbal, como por exemplo, aspectos corporais.[347] De forma muito semelhante, à possuída não bastava uma confissão, havia uma série

[347] CERTEAU, M. *A Fábula Mística*... Volume 2. *Op. Cit.*, p. 261.

de elementos corporais e verbais que se complementavam sob a forma de *sinais de possessão*. Tal constatação servia ao exorcista. Não bastava a ele proferir as palavras descritas no ritual. Havia uma forma de pronunciar, uma maneira de se portar. Havia gestos a fazer durante a leitura e havia uma preparação envolvendo procedimentos verbais e corporais.

Partindo dessas seis questões-problema, e da visão do exorcismo enquanto performance, nos resta analisar os tratados de possessão e manuais de exorcismo que regiam a relação da Igreja com o fenômeno. Mais do que isso, os tratados e manuais sobre o fenômeno regiam as performances da possuída e do exorcista. "O performativo", afirma Certeau (2015), "só 'funciona' se ele se inscreve em um quadro particular de procedimentos, de convenções e de pessoas, em suma, de circunstâncias previstas e controláveis".[348] Essa performance envolvia papeis de gênero e práticas culturais acumuladas ao longo do tempo e refinadas pela literatura especializada, sermões dos padres e pelo aprendizado do exorcismo.

[348] *Ibidem*, p. 274.

3. TRATADOS DE POSSESSÃO E MANUAIS DE EXORCISMO: A EXPULSÃO DE DEMÔNIOS COMO PRÁTICA COMBATIVA

Até a padronização do ritual de exorcismo, que se deu em 1614, padres de diferentes localidades realizavam os mais diversos rituais, todos para a expulsão de demônios. Alguns chegavam a utilizar ervas e outros conhecimentos naturais ao longo do ritual, o que rendeu algumas investigações sobre uma suposta feitiçaria por parte desses padres. Seu *status* perante a população da vila ou da cidade também gerava diversos atritos com a hierarquia clerical.

De acordo com André Goddu (1980), já no século X "há evidência de que medicamentos estavam sendo administrados por exorcistas [there is evidence that drugs were being administered by exorcists]".[349] Além disso, até o século XVI é possível verificar que

> exorcistas leigos e eclesiásticos atuavam lado a lado, com alguma competição, mas, o que é mais significante, com certo grau de colaboração entre eles e com físicos e médicos leigos.
> [lay and ecclesiastic exorcists practiced side by side, with some competition, but, more significantly, with some degree of collaboration among themselves and with physicians and lay medical practitioners].[350]

O historiador Giovani Levi, em *A Herança Imaterial* (2000), trabalhou com a trajetória de Giovan Battista Chiesa, em suas palavras, um "tosco padre exorcista".[351] Chiesa atuou no final do século XVII, portanto, após a formalização do ritual de exorcismo por Paulo V. A ação institucional contra seu trabalho, contudo, demonstra a dificuldade da Igreja Católica em fazer valer o ritual publicado como o único possível a ser realizado pelos membros do clero. Foi um caso de formalização institucional *versus* tradição popular.

Chiesa foi convocado pelo arcebispado de Turim a interromper os rituais que fazia até conseguir permissão do arcebispo.[352] Os casos tratados pelo padre se assemelhavam mais ao curandeirismo, se compararmos com os casos franceses. A particularidade dos casos italianos se devia pelo controle não completo do corpo do endemoniado. Os demônios possessores se

---

[349] GODDU, André. The Failure of Exorcism in the Middle Ages. In: ZIMMERMANN, Albert. *Soziale Ordnungen im Selbstverständnis des Mittelalters*: Soziale Ordnung im Selbstverständnis des Mittelalters, Halbbd.2 (Miscellanea Mediaevalia, Band 12). Berlin: De Gryter, 1980, p. 549. [Tradução nossa].
[350] SLUHOVSKY, Moshe. *Believe Not Every Spirit*: Possession, Mysticism, & Discernment in Early Modern Catholicism. Chicago & London: The University of Chicago Press, 2007, p. 61. [Tradução nossa].
[351] LEVI, Giovani. *A Herança Imaterial*: trajetória de um exorcista no Piemonte do século XVII. Trad. Cynthia Marques de Oliveira. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000, p. 46.
[352] *Ibidem*, p. 49.

instalavam em uma parte do corpo, ou então eram casos de obsessões, em que as vítimas eram perturbadas mentalmente pelos seres infernais.

O exorcista estudado por Levi foi julgado por não respeitar a hierarquia religiosa e não cumprir o ritual estabelecido em 1614. Chiesa justificou que havia começado a utilizar o ritual formalmente estabelecido, porém voltou à sua referência antiga, um manual denominado *Manuale parochorum et exorcistarum*, que, segundo ele, era mais efetivo no benzimento de febres e moléstias. A defesa do padre se deu em três pontos: primeiro, justificou que seus exorcismos seguiam o ritual expresso em seu manual, segundo, que nunca aceitou dinheiro para realizar os rituais, por último, disse ter feito o possível para obedecer, inclusive saiu da vila, pois eram muitos os endemoniados que o procuravam.[353]

A grande diferença dos exorcismos analisados por Levi (2000) e aqueles que são objeto de análise desta tese diz respeito ao contexto cultural. Um ponto crucial está na diferenciação entre etiologias personalistas e naturalistas. O primeiro termo pressupõe que

> a doença possa ser o feito mais ou menos ativo e intencional da intervenção de um agente que tenha um significado (seja ele divino, sobrenatural ou humano), a pessoa doente será vista como objeto de uma agressão.[354]

Já na visão naturalista, por sua vez, "a doença é explicada em termos impessoais",[355] ou seja, busca-se uma explicação na natureza, que não esteja relacionada a causas pessoais. Assim, causalidade e pessoalidade são esferas separadas.

Essa é uma diferenciação muito importante. Em processos da Inquisição é comum encontrar mulheres acusadas de causar malefícios, que eram direcionados a uma pessoa específica, ou então a um grupo. Muitas vezes esses malefícios se traduziam em doenças, que, seguindo essa lógica personalista, tinham uma intencionalidade em sua origem. Na França, podemos observar um movimento, ao menos desde finais do século XVI, de migração para um sistema mais naturalista. É justamente nesse contexto que se encaixam os manuais de exorcismo.

Na França há uma clara separação entre doença e exorcismo. Diferentemente das possessões italianas, geralmente os franceses tratavam do controle completo do corpo – sobretudo quando as vítimas eram mulheres. Com essa separação mais claramente estabelecida, os

---

[353] *Ibidem*, p. 73.
[354] *Ibidem*, p. 75.
[355] *Ibidem*.

demonólogos, teólogos e exorcistas franceses puderam melhor estabelecer panoramas de investigação. O objetivo era definir se um caso suspeito de possessão era verdadeiro, falso, ou então, fruto de uma moléstia. É interessante que doença e falsidade sejam tratadas de maneira separada. Como a doença era algo natural – e não fruto de uma intenção pessoal – a argumentação pode se desenvolver de forma independente.

Essas questões aparecem nos tratados sobre possessão demoníaca e nos manuais de exorcismo. Em nossa análise, selecionamos apenas aqueles referentes ao período estudado, pois como exploramos anteriormente, a possessão moderna possui significados diferentes. Além disso, o final do século XVI é caracterizado pelas primeiras contestações a casos de possessão, o que impulsionou a produção de tratados em defesa da realidade do fenômeno. As produções escolhidas são o *Traicté des Energumenes* (1599), escrito ainda na agitação do caso Marthe Brossier; o ritual de exorcismo estabelecido no *Ritual Romano* de 1614; o tratado *De l'Exorcisme*, do teólogo Jean le Normant, e outras duas obras por ele organizadas e dedicadas ao rei Luís XIII.

As obras selecionadas foram redigidas no francês antigo. Para ler estas fontes recorremos aos dicionários da época para tornar as traduções mais fiéis ao sentido original pretendido. Destacamos também, o uso, por parte dos autores das fontes, de um latim que não seguia à risca as normas cultas do latim clássico. Por isso, em diversos momentos, a nossa tradução teve que se tornar mais uma adaptação, buscando sempre respeitar os significados das palavras de acordo com o contexto e com os significados que elas possuíam na época das publicações.

3.1 *TRAICTÉ DES ENERGUMENES*, DO CARDEAL PIERRE BÉRULLE

O caso da jovem Marthe Brossier causou um grande rebuliço em Paris. Os historiadores Pierre Chaunu (1969) e Robert Mandrou (1979) o consideram a primeira grande contestação a um caso de possessão. A polêmica se estabeleceu a partir do diagnóstico do médico real Michel Marescot (1539-1606). A suspeita do caso foi motivo de um atrito com a Igreja, que pelo bispo de Paris, defendia o exorcismo da jovem. Embora encerrado judicialmente, os membros do clero seguiram contestando a conclusão do processo. Há um comentário específico de Bérulle sobre o

caso Brossier. A obra aqui analisada, porém, é um tratado mais amplo sobre a temática – embora o religioso não deixe de tecer ataques contra o médico Marescot.

Uma das vozes que se levantou contra o médico real foi Pierre de Bérulle (1575-1629), cardeal, teólogo e místico francês. Quando redigiu seu *Traicté des Energumenes* (1599), seu "primeiro grande texto [premier grand texte]",[356] ele havia sido recém-ordenado. Sua nomeação ao cardinalado ocorreria apenas em 1627. Boa parte de sua vida religiosa foi dedicada à conversão de protestantes, o que ajuda a entender a importância dada por ele à confirmação da veracidade do caso Brossier. O exorcismo era o ritual que comprovava a legitimidade do catolicismo enquanto a *verdadeira* religião cristã, pois a única com poder sobre os demônios.

Bérulle, após tornar-se cardeal, se tornou próximo do rei Henrique IV. Foi, inclusive, seu capelão pessoal e auxiliou nas negociações do casamento da filha do rei, Henrietta Maria, com Carlos I da Inglaterra. Ao longo de sua carreira produziu diversas obras, cujo objetivo era "criar e promover uma espiritualidade do sacerdócio e trabalhar pela santificação do clero [to create and to promote a spirituality of the priesthood and to work for the sanctification of the clergy]".[357] O seu tratado sobre os energúmenos também pode ser considerado como parte desse ímpeto de fortalecimento da fé e da Igreja católica.

Bérulle fazia parte do grupo dos católicos *zélés* em oposição aos católicos *royaux*, que apoiavam o rei Henrique IV. Este segundo grupo afirmava que a Igreja estava dentro do Estado, enquanto o primeiro defendia o contrário, o Estado dentro da Igreja. Os ataques do autor do *Traicté des Energumenes* (1599) aos protestantes foram muitos. Bérulle e seus copartidários "identificam o calvinismo com o pecado, cujo pai é Satã [identifient le calvinisme au péché, dont Satan est le père]".[358] Os católicos *zélés* abominavam o Édito de Nantes (1598), por o considerarem uma inescusável interferência do Estado na Religião. Não havia como sustentar o édito real, pois, na opinião do grupo, "a rebelião é intrínseca ao protestantismo e visa a inversão da ordem política [la rébellion est intrinsèque au protestantisme et vise au renversement de l'ordre politique]".[359]

---

[356] MORGAIN, Stéphane-Marie. *La théologie politique de Pierre de Bérulle (1598-1629)*. Paris : Publisud, 2001, p. 34. [Tradução nossa].
[357] BEAUMONT, Keith. Pierre De Bérulle (1575–1629) and the renewal of Catholic spiritual life in France. *International Journal for the Study of the Christian Church*, n. 17, v. 2, p. 73-92, 2017, p. 75. [Tradução nossa].
[358] MORGAIN, Stéphane-Marie. *La théologie politique de Pierre de Bérulle… Op. Cit.*, p. 79. [Tradução nossa].
[359] *Ibidem*, p. 100. [Tradução nossa].

O caso Brossier foi o primeiro grande evento presenciado por Bérulle, na época um exorcista, terceira ordem menor antes do diaconato. O *Traicté des Energumenes* (1599) foi escrito no calor do momento, logo após a publicação do discurso do Marescot, que rejeitou a possessão. De início, o recém-ordenado padre, comentando a polêmica em torno de Marthe Brossier, afirmou que é mais fácil ser envenenado pelos ouvidos do que pela boca. Ele cita Eva e a serpente como um exemplo,[360] demonstrando o grande perigo envolto nas opiniões errôneas, como as dúvidas que pairavam sobre a realidade da possessão demoníaca. No caso específico da possessão de Marthe Brossier, as dúvidas eram:

> um veneno preparado por um impertinente & malicioso Médico, o qual dispôs como ingredientes, a calúnia, contra a verdade da ação que ele descreveu, sua ignorância contra as muitas pessoas de qualidade que foram juízes & testemunhas irrepreensíveis nesse fato.
> [un poison preparé par vn impertinent & malicieux Medecin, lequel ya mis pour ingrediens, la calomnie, contre la vérité de l'action qu'il descrit, son ignorance contre les plusieurs personnes de qualité, qui ont esté Iuges & tesmoins irreprochables en ce faict].[361]

Para o autor, o objetivo de Marescot, ao contestar a avaliação dos clérigos sobre o caso, foi atentar contra a Igreja. O mais grave, em sua opinião, teria sido a recusa do médico em aceitar os testemunhos de crédito oferecidos. A contestação teria sido totalmente descontextualizada. Bérulle ainda buscou retirar qualquer tipo de responsabilidade do rei Henrique IV, que conhecia Marescot pessoalmente. Segundo o futuro cardeal, o rei não teria se envolvido, pois tal assunto não concernia ao Estado.[362] O objetivo desta cautela não era somente evitar atritos com a Coroa. Quando ressalta que a possessão não estava na alçada do Estado, o autor reforça que tal questão era responsabilidade exclusiva da Igreja. Era uma questão de *jurisprudência*. Assuntos espirituais deveriam ficar sob a alçada da religião.

O futuro cardeal é atento com suas palavras. Na época, ele já aceitava Henrique IV como rei legítimo, mas contrário ao Édito de Nantes, que em sua opinião "tolera a pluralidade de confissões cristãs, em nome da razão [tolere la pluralité des confessions chrétiennes, au nom de la raison]".[363] Com a publicação do édito, em sua opinião, o mundo terrestre não mais refletia a

---

[360] BÉRULLE, Pierre de. *Traicté des energumenes* ; suivy d'un Discours sur la possession de Marthe Brossier. Troyes : S.n., 1599, p. 2.
[361] *Ibidem*, p. 3. [Tradução nossa].
[362] *Ibidem*, p. 7.
[363] MORGAIN, Stéphane-Marie. *La théologie politique de Pierre de Bérulle… Op. Cit*., p. 108. [Tradução nossa].

ordem celestial. A grande questão da redação do tratado era incluir essas críticas sem atentar diretamente contra o rei. A doutrina do rei como imagem de Deus tinha em Luís IX seu exemplo maior. O detentor da coroa, para o clérigo, não era apenas *imago dei*, mas também o lugar-tenente divino, que deveria se empenhar na luta contra a heresia[364] – no caso, contra o protestantismo.

Avançando em seu tratado, Bérulle defende que as naturezas humana e angelical estão relacionadas. O autor divide o mundo em quatro elementos, os anjos teriam a inteligência, os animais, o sensitivo, as plantas, o vegetativo e os elementos, o existente. O homem seria uma união dessas quatro características.[365] Era isso que fazia com que a natureza humana fosse diferente da dos demais animais. Uma vez estabelecido que havia uma ligação com o sobrenatural, ficava mais fácil explicar a possessão, um tipo de ligação com o sobrenatural, no caso, o demoníaco.

O argumento seguinte reforça a tradição demonológica: Satã estava constantemente entre os seres humanos. Seu olhar se dirigia à vida humana, pois seu ódio a Deus se traduzia em ações maléficas contra a sua criação.[366] A Idade Moderna foi o período em que "o diabo e seus sequazes povoaram como nunca o imaginário dos homens".[367] O Anjo Caído era um inimigo presente, sempre à espreita, sobretudo por conta de seu revanchismo para com o Criador. Na luta do Bem contra o Mal, a humanidade era quem sofria os ataques. Os cristãos deveriam estar sempre atentos, pois o Diabo era um excelente ilusionista e poderia dissuadi-los.[368]

Uma das formas de ataque à humanidade era justamente a possessão demoníaca. Sobre este ponto o teólogo apresenta uma argumentação de grande relevância. O corpo era propriedade de Deus, tendo o homem apenas o seu usufruto. É justamente esse usufruto que Satã visa atacar com as tentações ou através de uma furiosa invasão, a possessão.[369] Isso ocorria por conta das quatro faces do Diabo: a soberba, o leão que ruge, o adversário e o destruidor. A primeira expressava o desejo de possuir criaturas semelhantes a Deus, ou seja, o homem.[370] A segunda face era a do ataque à humanidade. Como adversário, ele se asseguraria de afastar a alma das

[364] *Ibidem*, p. 157.
[365] BÉRULLE, Pierre de. *Traicté des energumenes… Op. Cit*., p. 11.
[366] *Ibidem*, p. 19.
[367] RIBEIRO, Márcia M. *Exorcistas e Demônios* – demonologia e exorcismos no mundo luso-brasileiro. Rio de Janeiro: Campus, 2003, p. 61.
[368] BÉRULLE, Pierre de. *Traicté des energumenes... Op. Cit*., p. 20.
[369] *Ibidem*, p. 21-22.
[370] "Criou Deus o homem à sua imagem". Cf. Gênesis 1:27.

faculdades corporais, a privando de suas ações. Por fim, enquanto destruidor, Satã se empenharia em perverter a ordem da Natureza.[371]

No capítulo 3º de seu tratado, Bérulle confronta indiretamente os protestantes. Os contatos entre o sobrenatural e o natural, para eles, teriam se tornado raríssimos, ou mesmo acabado, após a vinda do Messias. O padre discordava de tal visão. Ele não via motivo para Deus ter encerrado esse tipo de comunicação, afinal, as possessões seriam úteis para a conservação da fé.[372] Quanto à questão da frequência dessas ocorrências, sua opinião é oposta da dos protestantes: "Deus, então, permite esse mal com mais vontade desde a Encarnação; e Satã também está mais inclinado a fazê-lo [Dieu donc permet ce mal plus volontiers depuis l'Incarnation ; Et Satan aussi est plus enclin à le faire]."[373]

Essas incursões satânicas serviam a três propósitos: se tornar semelhante a Deus, prejudicar a humanidade e elevar a sua condição.[374] Tais aspirações demoníacas não eram nenhuma novidade. Bérulle inclusive utiliza o termo *singe de Dieu*, macaco de Deus, uma expressão também utilizada pelo inglês John Gaule (1603-1687), que se referia ao fato de que, por mais que tentasse imitar o Criador, o Anjo Caído o conseguia apenas de uma forma imperfeita, o que permitia aos demonólogos – assim como teólogos e filósofos naturais – diferenciar a obra divina de sua grotesca imitação.

O fenômeno da possessão se inclui nessas imitações grotescas que o Diabo fazia de Deus. Ele seria uma sombra da possessão singular que uniu Deus à humanidade, ou seja, pela encarnação de Jesus Cristo. O Messias cristão era como um Deus envolto de humanidade. A imitação deste ato de amor seria o demônio adentrar um corpo humano para destruí-lo. É muito interessante a posição do futuro cardeal em classificar Cristo enquanto fruto de uma possessão. Ele reforça sua opinião afirmando que

> em cada uma dessas duas possessões há dois espíritos diferentes, & duas naturezas completas unidas por uma ligação muito extraordinária.
> [en chacune de ces deux possessions, il y a deux esprits différents, & deux natures completes vnies ensemble d'vne liaison fort extraordinaire].[375]

---

[371] BÉRULLE, Pierre de. *Traicté des energumenes... Op. Cit.*, p. 22-23.
[372] *Ibidem*, p. 33.
[373] *Ibidem*, p. 37. [Tradução nossa].
[374] *Ibidem*, p. 37-38.
[375] *Ibidem*, p. 38. [Tradução nossa].

Assim, a encarnação seria o motivo dessa operação satânica. Ao possuir um ser humano, ele estaria imitando a encarnação do Messias, mas com graves consequências aos seres humanos, suas vítimas. A vexação causada pela possessão tinha quatro características que poderiam ser destacadas ao comparar o fenômeno com outros de origem demoníaca. Ela era mais universal, pois concernia ao corpo e à alma; era mais longa, pois o Diabo não diminuía seus esforços; menos conhecida, pois a causa era invisível; e mais perigosa, pois levava à ruína do corpo e da alma. A alma, porém, era mais resistente que o corpo. O energúmeno perdia o controle de seu corpo, reconheceu o teólogo, mas sua alma aguentava por mais tempo, pois ela podia se defender. [376]

Graças à providência divina, a humanidade tinha acesso a um remédio que combatia esse mal, nas palavras de Bérulle, "tão grande, & tão frequente [si grand, & si frequent]",[377] ressaltando mais uma vez que os protestantes estariam errados em crer que interferências sobrenaturais na Natureza seriam raras ou inexistentes. Esse remédio teria sido ensinado aos apóstolos pelo próprio Cristo. Na história bíblica do endemoniado de Cafarnaum,[378] Jesus expulsa um demônio com duas simples ordens: "Cala-te e sai dele". Os presentes se admiraram com a *autoridade* do filho de Deus sobre o mundo dos espíritos impuros. Os seguidores do Messias adquiriram, após sua morte, o poder de expulsar espíritos. Paulo de Tarso, por exemplo, realiza um exorcismo com apenas uma frase: "Em nome de Jesus Cristo, te mando que saias dela".[379]

Essa era a autoridade reivindicada por Pierre de Bérulle. O ritual de exorcismo era uma herança do filho de Deus. Seguindo essa lógica, a igreja que detivesse esse poder era a verdadeira herdeira de Cristo, ou seja, a verdadeira Igreja Cristã. A instituição que detivesse a jurisdição sobre os demônios seria a mais poderosa, espiritualmente falando. Esse ponto é essencial para compreendermos a argumentação acerca da legitimidade dos exorcismos, que apontava para um objetivo duplo. Ao mesmo tempo em que defendia o exorcismo como uma herança de Cristo, atacava a doutrina protestante, reforçando a legitimidade da fé católica.

No 6º capítulo de seu tratado, o autor defende que não há um estereótipo de possessão, pois havia muitos graus desse tipo de vexação. A possessão não era uma agitação interior e

[376] *Ibidem*, p. 41-43.
[377] *Ibidem*, p. 53. [Tradução nossa].
[378] Marcos 1: 21-28.
[379] Atos 16: 18

espiritual, mas corporal e visível. Um exemplo foi o personagem bíblico rei Saul, que teria sofrido uma espécie de possessão menos violenta, pois não perdera a sua capacidade de discernimento.[380] Ademais, cada caso teria suas particularidades, o que reforçava a necessidade de que cada endemoniado ou endemoniada tivesse seu caso atendido de forma individual. Em outras palavras, era necessário conhecer a vida da pessoa para melhor entender o grau de possessão.

Os casos possuíam suas particularidades, porém o mesmo não poderia ser aplicado às vítimas. Toda a humanidade poderia ser alvo das incursões do Diabo: "isso que é comum a todos, é o direito que o maligno espírito possui DE HABITAR & DE AGIR neles [ce qui est commun à tous, est le droit que le malin esprit a D'HABITER & D'AGIR en eux]".[381] O autor destaca os verbos *habitar* e *agir* para ressaltar a *atividade* do Demônio – em oposição a uma *passividade* da vítima, geralmente uma mulher – e seu poder de controle. Para ele era uma máxima da Natureza, uma lei universal, em outras palavras: sempre que havia a união de duas coisas, uma mandava e a outra obedecia. Este era o império de Satã.[382]

Lúcifer teria a ambição de tudo controlar. Seu propósito era destruir a criação. Para isso, ele manifestava seu poder sobre os corpos e seus apetites, conduzindo-os ao descontrole, ao excesso, aos pecados, pervertendo a ordem da Natureza e ofendendo a Deus. A batalha, então, tinha início. Os soldados de Cristo tinham a obrigação de salvar aquela alma cujo corpo havia sido controlado pelo Mal. Nesse sentido, os exorcistas se empenhariam na manutenção da ordem natural, protegendo a criação.

Em busca de explicar os meios pelos quais a possessão ocorria, Bérulle definiu que o direito que o Diabo possuía sobre corpos humanos – estabelecido no capítulo 6 – não estava sustentado pela Natureza.[383] Ele possuía, segundo o autor, duas causas, uma *moral* e uma *real*: "a primeira é o sujeito que dá entrada ao Espírito maligno, & a outra é a causa instrumental que o aplica [l'vne est le sujet qui donne entrée au maling Esprit, & l'autre est la cause instrumentale qui l'applique]".[384] Novamente a responsabilidade do sujeito aparece, reforçando que era necessário estar sempre atento aos próprios pecados. O *exame de consciência* descrito por Delumeau (1983) não poderia ser esquecido. Além disso, essa argumentação de Bérulle explicita

[380] BÉRULLE, Pierre de. *Traicté des energumenes... Op. Cit.*, p. 57-58.
[381] *Ibidem*, p. 60. [Destaque do autor; tradução nossa].
[382] *Ibidem*, p. 61.
[383] *Ibidem*, p. 62.
[384] *Ibidem*. [Tradição nossa].

certo equívoco de parte da historiografia em considerar que a possuída era vista somente como uma vítima, marcando uma grande mudança em relação à feitiçaria.

O historiador Robert Mandrou (1979) recorreu a esta argumentação para reforçar as mudanças jurídicas ocorridas nos processos demoníacos desde finais do século XVI. Segundo o historiador, Marthe Brossier "é vítima do Demônio, e não sua cúmplice".[385] A principal argumentação a esse favor é a inexistência de um pacto com Satã. A jovem jamais teria prometido sua alma ao Diabo, assim sendo, não poderia ser julgada por feitiçaria. Dessa forma, segundo Mandrou, não sendo culpada, a possuída era uma vítima a ser acolhida pela Igreja a fim de receber o tratamento adequado para aquele mal.

Realmente ela não era considerada culpada, pelo menos não como uma bruxa o era. De fato, não havia um pacto com Satã por parte da possuída. Entretanto, Bérulle considerava que uma das causas da possessão demoníaca partia do próprio sujeito possuído e grande parte dessa responsabilidade se devia ao pecado original. O teólogo destacou, como uma das causas, o fato de que o pecado original não teria sido apagado com o batismo, o que deixaria uma brecha para que Satã tomasse conta do corpo.[386]

No penúltimo capítulo do tratado, o autor buscou explicar qual seria o objetivo de Satã com as possessões. Sua intenção principal era "exercer sua raiva [d'exercer sa rage]".[387] O meio para realizar essa atividade era a *capacidade* do Diabo de produzir coisas raras e sobrenaturais ou, ao menos, falsificar feitos miraculosos.[388] Ele utilizava de sua *malignidade* para atacar os seres humanos. Ao exercer sua raiva, seu objetivo principal não era o de se estabelecer como inimigo de Deus, isso ele já era desde o início dos tempos. O propósito satânico era o de ser o "inimigo descoberto [ennemi découuert]",[389] ou seja, comunicar sua existência e sua presença.

A possessão de um corpo era uma ação que se dava "por força & não por fraude [par force & non par fraude]".[390] Lembremos que um dos poderes diabólicos mais descritos era o poder da ilusão, ou seja, o Demônio conseguia fazer pessoas verem e ouvirem coisas que não estavam presentes, uma fraude. A possessão, por outro lado, não tinha nada de engano, na opinião de Bérulle. Para o teólogo, a materialidade do corpo da possuída descartava qualquer

[385] MANDROU, Robert. *Magistrados e Feiticeiros na França do Século XVII*... *Op*. *Cit*., 143.
[386] BÉRULLE, Pierre de. *Traicté des energumenes*... *Op*. *Cit*., p. 62-63.
[387] *Ibidem*, p. 70. [Tradução nossa].
[388] *Ibidem*, p. 69.
[389] *Ibidem*, p. 70. [Tradução nossa].
[390] *Ibidem*. [Tradução nossa].

possibilidade de fraude, ilusão ou enganação, pois ali o Diabo estaria exercendo sua força. Não havia prazer, elemento típico em histórias sobre tentações. A possessão causava única e exclusivamente a dor. As atribulações enfrentadas pelas possuídas eram uma amostra, nas palavras de Bérulle, da "maneira que ele [Satã] trata a humanidade no inferno [maniere qu'il traitte l'homme en l'Enfer]".[391] Trata-se de uma outra forma de ataque contra a criação de Deus. A sedução e a ilusão satânica não eram dispendidas na possessão. Seu único instrumento era a raiva.

À primeira vista, o argumento do autor parece um tanto quanto contraditório, ainda mais se analisarmos o debate presente na obra de Marescot. O médico havia argumentado, contra a possessão, que a jovem Brossier não performara feitos miraculosos, sobrenaturais e/ou fantásticos. Realmente, os sintomas da possuída em questão se assemelhavam ao de doenças, podendo ser facilmente confundidos. A grande questão é que a possessão era outro estratagema demoníaco, que não podia ser investigado pelos mesmos critérios anteriores, a dizer, os mesmos que investigavam casos de bruxaria. Por esse motivo os médicos não estavam capacitados, pois não compreendiam o *modus operandi* do Demônio. Novamente, é uma questão de jurisdição, de quem deveria tratar do caso e quem deveria se abster de investigar e comentar sobre um assunto que não era de sua alçada.

Em seguida, Bérulle afirma que até podem existir feitos fantásticos ao longo de um caso de possessão. Porém, reforça, esse não é o objetivo de Satã. Se há esses efeitos miraculosos, eles são apenas acidentes de percurso, "os quais não são nem os decisivos, nem constitutivos de uma possessão [lequels ne sont ny decisifs, ny les constitutifs d'vne possession]".[392]

No 9º e último capítulo, Bérulle se propõe a descrever os desejos de Satã contrários à Igreja. Nessa parte fica bastante claro que o ritual do exorcismo nada mais é do que uma batalha do Bem contra o Mal. O que a Igreja exerce sobre Satã é, nas palavras do teólogo, a *poenam taliona*, a Lei de Talião. Se o Demônio infligia sofrimentos a um corpo, ele também seria ferido: "Ferida oculta, punição manifesta [*plaga oculta, poena manifesta*]".[393] A luta era pela posse do corpo. O objetivo dos padres exorcistas era anular a posse do Diabo, expulsá-lo de um local onde jamais poderia ter entrado, pois, nessa visão, o corpo pertencia a Deus.

[391] *Ibidem*, p. 71. [Tradução nossa].
[392] *Ibidem*, p. 72. [Tradução nossa].
[393] *Ibidem*, p. 79. [Tradução nossa].

A possessão demoníaca era a continuação de uma batalha que já tinha "cinco mil anos [cinq mil ans]".[394] Primeiro, Lúcifer havia se levantado contra Deus, porém, após a queda, havia mudado seu alvo para a parte mais fraca da criação: a humanidade.[395] Os tormentos eram causados a partir do momento em que o Demônio induzia uma alma fraca a pecar. O objetivo principal da possessão era ocultar-se da Igreja no corpo de uma pessoa que poderia ser condenada como criminosa aos olhos da justiça secular, uma vez que os oficiais de justiça não estavam preparados para lidar com questões espirituais desse nível e reconhecer a ação demoníaca. Satã não recuava a não ser após a morte da vítima, ou quando "o consentimento do possuído tenha modificado a possessão do corpo para aquela da alma [le consentement du possedé aye eschangé la possession du corps en celle de l'ame]".[396]

Aqui ficam mais evidentes os diferentes graus da possessão demoníaca. A hierarquia entre corpo e alma também se faz presente nesse caso. A possessão começa pelo corpo, menos nobre. Caso a vítima não fosse tratada pela Igreja, poderia perder sua alma. Bérulle deixa a entender que esse tratamento poderia não ocorrer devido à interferência das autoridades temporais, tal como ocorrera no caso de Marthe Brossier. Apesar de não criticar diretamente a administração real, o teólogo reforça a questão que lhe é mais cara nesse tratado, a da jurisdição. Problemas espirituais deveriam ser tratados pela Igreja. O caso de Marthe Brossier havia sido um duro golpe da Coroa contra os padres, que detinham autoridade – herdada do próprio Cristo – sobre os demônios.

Importante ressaltar mais uma vez que o tratado de Bérulle foi escrito antes da formalização do ritual de exorcismo por Paulo V, no Ritual Romano de 1614. Somente a partir dele os padres puderam ter uma referência autorizada sobre os exorcismos. Era uma forma de evitar problemas tais como o do padre Giovan Battista Chiesa. A partir dessa publicação, os padres tinham um ritual formal e autorizado para seguir.

3.2 O RITUAL ROMANO DE 1614

O ritual de exorcismo, como visto nos tópicos anteriores, não foi uma invenção moderna. De fato, "já no século XI, há evidências de que alguns exorcistas estavam explicando

[394] *Ibidem*, p. 80. [Tradução nossa].
[395] *Ibidem*.
[396] *Ibidem*, p. 71. [Tradução nossa].

os componentes de suas práticas [already by the eleventh century, there is evidence that some exorcists were expanding the components of their exorcistic practices]".[397] Antes de 1614 não podemos nos referir a um ritual no singular, mas sim aos rituais de exorcismo, devido ao fato de não existir uma normatização institucional das práticas de expulsão de demônios, muito menos de quem poderia realizá-las. O rei Luís IX (1214-1270), por exemplo, fez um exorcismo se utilizando de sal bento.[398] Havia também algumas ervas consideradas eficientes na hora de expulsar espíritos malignos. Não havia nem mesmo uma clara definição oficial do que era a possessão demoníaca. Citamos, como exemplo, o padre Chiesa, mas em diversos outros casos a possessão era traduzida em termos de uma moléstia que acometia apenas uma parte do corpo.

Publicado pelo Papa Paulo V (1550-1621), o *Ritual Romano* (1614) buscou estabelecer um padrão para todo o rito católico, definindo como cada sacramento deveria ser ministrado. Sua redação foi uma empreitada centenária. Na Época Moderna, sobretudo após a Reforma Protestante, a Igreja Católica se empenhou em reunificar e fortalecer o catolicismo. O ápice desse movimento foi o Concílio de Trento, que buscou reforçar a necessidade de um clero mais profissional, ou seja, com melhor educação. Sbalchiero (2018) destacou que foi justamente no período moderno que se instaurou uma maior vigilância e exploração da temática do sobrenatural.[399] Um bom exemplo dessa maior atenção em relação ao sobrenatural foi a mudança nas investigações sobre santidade.

No ano de 1587, o papa Sisto V (1521-1590) criou o cargo de *Promotor Fidei*, em livre tradução, promotor da fé, uma função que ficou mais popularmente conhecida sob a alcunha de "advogado do diabo".[400] Os promotores da fé tinham, por tarefa, encontrar elementos que atentassem contra a santidade de um determinado candidato ou candidata à canonização. Dessa maneira, em finais do século XVI, a Igreja Católica produziu um novo exame, gerando novas tecnologias investigativas. Um processo similar ocorreu no que se refere às possessões.

O grande número de santos da Igreja foi um elemento bastante criticado pelos reformadores protestantes. Mesmo no século XVIII, filósofos protestantes, como Michaël Ranft (1700-1774), ainda criticavam essa faceta do catolicismo, ironizando que eles possuiriam

---

[397] GROB, Jeffrey S. *A Major Revision of the Discipline on Exorcism*: A Comparative Study on the Liturgical Laws in the 1614 and 1998 Rites of Exorcism. 2007. 234f. Tese (Doutorado em Direito Canônico) – Faculty of Canon Law, Saint Paul University, Ottawa, Canada, 2007, p. 73. [Tradução nossa].
[398] SBALCHIERO, Patrick. *Enquête sur les exorcismes... Op. Cit.*, p. 220.
[399] *Ibidem*, p. 224.
[400] SCHOENENKORB, Leila. Sobre um carrasco que virou santo – divergências políticas e doutrinárias em torno de São José de Anchieta. *Numen*, v. 20, n. 2, p. 96 – 117, 2017, p. 106.

> um número de Santos realmente impressionante que, se quisermos celebrar a todos, um milênio dificilmente seria o suficiente, mesmo se realizássemos uma cerimônia por dia.
> [un nombre de Saints tellement impressionnant que, si on voulait tous les fêter, un millénaire y suffirait à peine, quand on même on procéderait à une cérémonie par jour].[401]

As novas regras para o estabelecimento da santidade de um candidato à canonização eram maneiras de legitimar o poder espiritual, reforçar o monopólio do sobrenatural e reafirmar a Igreja como fonte de saber. Tendo esses três pontos como objetivos, o clero passou a se aproximar dos debates realizados pela Filosofia Natural, sobretudo aqueles que diziam respeito às potencialidades da Natureza e ao corpo. No caso dos possíveis santos, uma atenção especial era dada aos efeitos *post-mortem*, que eram vitais para definir se havia incorruptibilidade corporal, um fenômeno que era compreendido como sinal de santidade pela Igreja Romana.[402]

O caso da canonização de Caterina Vigri (1413-1463) ajuda a compreender essa nova dinâmica de investigações. Embora a morte de Catarina de Bolonha tenha ocorrido em 1463, os maiores esforços para sua canonização tiveram início na década de 1580, junto à criação do cargo de *Promotor Fidei*. A historiadora Gianna Pomata (2007) destacou algumas alterações nas normativas de investigação que acompanharam o referido processo. A inspeção do corpo de Caterina, por exemplo, ocorreu em 1586. O objetivo da ação era verificar a alegada ausência de putrefação. A comissão responsável foi formada por eclesiásticos e homens comuns. Não havia, nesse primeiro momento, uma preocupação em embasar as observações no saber filosófico-natural. Em um segundo momento das inspeções, já em 1671, a dinâmica foi outra. Foram realizadas duas inspeções nos restos mortais. A primeira, por uma comitiva de médicos, e a segunda, composta por oito físicos, que realizaram uma inspeção ocular e manual.[403]

Houve outro exame antes, em 1646, realizado por médicos proeminentes, o que já indica que a investigação não era compreendida como uma simples observação. Havia *algo mais* para além do ato de relatar. Defendemos que este *algo mais* era composto por dois elementos, o empirismo e o diálogo com outros saberes para além do religioso, em especial a Medicina e a Filosofia Natural. Esses elementos traçaram os limites entre o natural e o sobrenatural,

---

[401] RANFT, Michael. *De la Mastication des Morts dans leurs Tombeaux*. Grenoble: Jérôme Million, 1995, p. 72. [Tradução nossa].
[402] No caso dos ortodoxos gregos, a incorruptibilidade cadavérica indicava que a pessoa havia sido herege em vida.
[403] POMATA, Gianna. Malpighi and the Holy Body: medical experts and miraculous evidence in seventeenth-century Italy. *Renaissance Studies*, vol. 21, n. 4, p. 568 – 586, 2007, p. 568 – 578.

contribuindo para o que Pomata definiu como "o processo que torna milagres de objetos de fé em objetos de saber [the process that turnes miracles from objects of faith into objects of knowledge]".[404]

O *Ritual Romano* de Paulo V segue esse mesmo processo, embora, é evidente, ele não seja o primeiro de seu tipo. Ao longo da Idade Média diversos livros com a descrição dos ritos cristãos foram publicados, seus nomes mais comuns eram *agenda*, *manuale*, *obsequiale*, *exequiale*, *orationale* e *sacerdotale*.[405] De acordo com Niel J. Roy (2011), o termo *ritual* apareceu apenas posteriormente, entre os séculos XVI e XVII. Há, por exemplo, o *Liber sacerdotalis*, aprovado por Leão X em 1523, que era dividido em três partes e já possuía um ritual para expulsão de demônios.[406]

Uma das preocupações dessa publicação é "A maneira que o diabo tem de entrar no corpo humano [De modo quem tenet dyabolus ad intranduz in humana corpora]".[407] De acordo com o autor, Albertus de Castello (1450-?), dominicano nascido na Itália, a possessão poderia ser incluída na categoria de malefício, o que obrigatoriamente incluía a realização de um pacto "manifesto ou secreto [aut manifestuz aut secretũ]".[408] Observa-se ainda uma forte ligação com as teorias a respeito da bruxaria, como se os dois fenômenos, a magia e a possessão, tivessem um mesmo ponto de partida: o pacto.

O *Liber sacerdotalis* aponta para a eficácia do Evangelho de João no combate a demônios possessores,[409] um livro bíblico que foi muito utilizado em rituais de exorcismo. O livro também indica alguns objetos eficazes como crucifixos e relíquias, além disso, a benção pelas mãos do sacerdote também era importante.[410] Uma descrição mais detalha do ritual também se faz presente, incluindo uma variação da frase que ficou bastante conhecida por ser reproduzida em diversos manuais: "Te esconjuro todo espírito imundíssimo: toda incursão do adversário: toda ira: toda aparição: toda legião [Exorcizo te oĩs immũdisime spus: oĩs incursio aduersarũ: oĩs ira: omne fantasma: omnis legio]".[411]

---

[404] *Ibidem*, p. 569. [Tradução nossa].
[405] ROY, Niel J. The Development of the Roman Ritual: A Prehistory and History of the *Rituale Romanum*. *Antiphon*: A Journal for Liturgical Renewal, v. 15, n. 1, p. 04-26, 2011, p. 4-5.
[406] SBALCHIERO, Patrick. *Enquête sur les exorcismes... Op. Cit*., p. 225.
[407] CASTELLO, Albertus de. *Liber sacerdotalis*. Veneza: per Melchiore[m] Sessa[m] et Petru[m] de Ravanis Socios, 1523, p. 345. [Tradução nossa].
[408] *Ibidem*. [Tradução nossa].
[409] *Ibidem*, p. 346.
[410] *Ibidem*.
[411] *Ibidem*, 349. [Tradução nossa].

Outros exemplos de rituais de exorcismo anteriores a 1614 estão presentes do *Flagellum Daemonum* [O Flagelo dos Demônios] (1577) de Girolamo Menghi (1529-1609), exorcista franciscano muito habilidoso. Apenas no ano de 1574 teria expulsado 20 demônios.[412] Ao longo de sua vida publicou cinco grandes trabalhos – incluindo o *Flagellum* – com a temática exorcista: o *Aureus tractatus exorcismique pulcherrimi et efficacies in malignos spiritus effugandos de obsessis corporibus* (1573); o *Compendio dell'arte essorcistica* que, apesar de ter sido escrito em 1572,[413] somente foi publicado em 1576, em língua italiana; o *Fuga daemonum* (1583); e, por fim, *o Eversio daemonum* (1588).

Um dos objetivos de suas publicações era apresentar referências *corretas* aos exorcistas, ou seja, a forma *certa* de se realizar o ritual, já que

> às vezes, alguns Exorcistas têm o curioso hábito de usar alguns breves, ou palavras escritas na conjuração, sem saber se aqueles são legais, ou supersticiosos: & como cegos, caem no precipício de sua danação.
> [alle volte alcuni Esorcisti sogliono curiosamente vsare alcuni breui, ouero parole scrite nella congiuratione, non conoscendo se quelle siano lecite, ouero superstitiose: & come ciechi cascano nel pretipitio della loro dannatione].[414]

Dessa forma, Menghi acreditava salvar almas de uma possível danação em decorrência de um erro litúrgico. Muitos dos que performavam exorcismos poderiam estar juntando às palavras sagradas superstições que pervertiam a sacralidade do ritual. Além disso, mesmo que ditas corretamente, havia a possibilidade de as palavras do ritual serem desviadas de seu proposito e, no lugar de uma invocação do poder de Deus, invocarem poderes demoníacos.

Para isso, o franciscano elencou algumas condições. A primeira era a necessidade de verificar se as palavras a serem ditas no ritual não possuíam relação com forças demoníacas. Em seguida, deveria garantir que não havia palavras suspeitas que indicassem superstições. A terceira condição era aferir que "o objeto de tais palavras não contém em si nenhuma falsidade [la materia di tali parole non contenga in se falsità ueruna]".[415] Quanto à escrita, nela não poderiam estar inclusos caracteres vãos, com exceção do sinal da cruz. A sexta condição era que o exorcista não

---

[412] ROEST, Bert. Demonic Possession and the Practice of Exorcism: An exploration of the Franciscan legacy. *Franciscan Studies*, v. 76, p. 301-340, 2018, p. 323.
[413] Cf. LAVENIA, Vincenzo. La medicina dei diavoli: il caso italiano, secoli XVI-XVII, in: DONATO, Maria Pia *et all*. *Médicine et religion*. Collaborations, compétitions, conflits (XIIe-XXe siècle). Roma : Ecole française de Rome, 2013, p. 178.
[414] MENGHI, Girolamo. *Compendio dell'arte essorcistica* et possibilità delle mirabili, & stupende operationi delli Demoni, & de i Malefici.Venetia: Apresso Paolo Vgolino, 1601, p. 527. [Tradução nossa].
[415] *Ibidem*, p. 532. [Tradução nossa].

deveria depositar sua confiança nas palavras, mas sim no poder de Deus. Por fim, o efeito que se esperava com o ritual deveria ser depositado nas mãos do Criador, pois somente ele poderia conceder a realização do objetivo.[416]

A maior diferença dos relatos de Menghi para os casos analisados nessa tese é a respeito da pessoa do exorcista. Para o franciscano, que escreveu antes da publicação do *Ritual Romano* (1614), não era necessário que o exorcista fosse um clérigo. De fato, afirma o autor,

> às vezes, os homens justos, que não são sacerdotes, nem mesmo exorcistas, expulsam os demônios que os sacerdotes não puderam expulsar, embora raramente isso ocorrerá.
> [alle volte gli huomini giusti, che non sono Sacerdoti, ne anco Essorcisti scacciano gli demoni, che non hanno possuto scacciare gli Sacerdoti, benche rare volte questo occorrerà][417]

O franciscano relata inclusive um episódio em que uma jovem virgem realizou um exorcismo contando somente com "a oração Dominical, & o símbolo Apostólico [l'orarione Dominicale, & il simbolo Apostolico]".[418] Este trecho, contudo, se assemelha mais a uma parábola do que a um relato de um evento. Tal como na passagem bíblica em que Jesus, com apenas 12 anos, ensinou aos homens do templo,[419] a jovem virgem sem instrução religiosa dá uma verdadeira lição aos exorcistas profissionais que não haviam tido êxito na expulsão do demônio enquanto ela, a partir de gestos simples e da fé, havia conseguido. A moral da possível parábola era que a confiança dos exorcistas deveria ser depositada no poder da oração e dos sinais lícitos – ou seja, o sinal da cruz. A jovem, inclusive, citara Tomás de Aquino para justificar suas visões. Os exorcistas presentes haviam falhado, pois aplicavam recorrentemente em seus rituais "palavras proibidas [parole prohibite]".[420]

A fim de auxiliar os exorcistas a não incorrerem nesse tipo de erro, que vinha a ser um pecado, em *Flagellum Daemonum*, publicado originalmente em 1577, Menghi elencou "sete longos rituais de exorcismo e várias fórmulas de bençãos [seven long exorcism rituals and

---

[416] *Ibidem*, p. 532-533.
[417] *Ibidem*, p. 538. [Tradução nossa].
[418] *Ibidem*, p. 539. [Tradução nossa].
[419] Nessa história, mesmo criança, Jesus aparece ensinando os doutores no templo. Cf. Lucas 2: 40–52.
[420] MENGHI, Girolamo. *Compendio dell'arte essorcistica*... *Op*. *Cit*., p. 539. [Tradução nossa].

various formulaic blessings]".[421] Uma das preocupações do autor era sobre quem iria realizar o ritual. No início do relato do primeiro exorcismo o autor adverte:

> Tu que estás para realizar um exorcismo, quem quer que sejas, não conduzido pela leviandade, mas somente pela necessidade ou causa caridosa, que tenhas pretensão de assumir essa difícil tarefa, primeiramente fazendo a confissão sacramental, & jejum de três dias, com humildade no teu próprio coração, & refletindo sobre teus pecados, confies não no teu, mas no poder de Deus, entrarás na Igreja junto ao enfermo vexado pelo demônio, & então diante do Santíssimo Sacramento do corpo de Cristo, se há um, ou diante de um altar, te ponhas de joelhos, vestido com as vastes sacras de tua ordem, com devoção, atenção, constância e força intrépida faças em ti o sinal da cruz na testa, na boca e no peito (...).
> [Exorcizaturus igitur tu quicunque fueris, nulla leuitate ductus, sed sola necessitatis, uel charitates causa, hanc rem disponas assumere arduam, præmissa sacramentali confessione, & trium dierum ieiunio, te ipsum corde humilians, & peccatorem reputans, nec in tua, sed Dei potentia confidens, intrabis Ecclesiam una cum infirmo à dæmone vexato, & ibi ante Sanctissimun Sacramentum corporis Christi si adest, uel saltem ante altare genuflexus, indutus sacris uestibus pro tui ordinis qualitate, deuote, attente, constanter, & intrepide faciens tibi signum Crucis in fronte, in ore, & in pectore (...)].[422]

Menghi segue descrevendo em detalhes cada gesto e cada palavra dita. No *Flagellum Daemonum*, a parte inicial do Evangelho de João[423] também é considerada como uma potente arma contra os habitantes do inferno. O franciscano adverte que após a leitura de "No princípio havia o Verbo, e o Verbo estava com Deus, e o Verbo era Deus [In principio erat Verbum, & Verbum erat apud Deum, & Deus erat Verbum]", as seguintes palavras deveriam ser ditas: "Pelas palavras deste Evangelho, seja extinguida toda virtude diabólica em ti, NOME,[424] & seja derramada a virtude divina [Per Euangelica dicta extinguarur in te N. omnis virtuis diabolica, & infundatur virtus diuina. Amen.]".[425]

Outras passagens bíblicas citadas são os Salmos 51 e 70. O primeiro clama pela misericórdia de Deus, enquanto o segundo pede um resgate. Menghi elenca uma série de orações que visam invocar a presença de Deus e de inúmeros santos, que auxiliariam o exorcista em sua batalha contra o Mal. As orações são intercaladas com o que o autor classifica como exorcismos, conjurações e adjurações. Esses são momentos em que o exorcista se dirige diretamente ao

---

[421] DALL'OLIO, Guido. Scourging demons with exorcism: Girolamo Menghi's *Flagellum daemonum*. In: MACHIELSEN, Jan. (Org). *The Science of Demons*: Early Modern Authors Facing Witchcraft and the Devil. London: Routledge, 2020, *e-book*.
[422] MENGHI, Girolamo. *Flagellum daemonum*. Exorcismos terribiles potentissimo e efficace. Venetiis: apud Victorium Sauionum, 1644, p. 44. [Tradução nossa].
[423] João 1:1.
[424] No caso, o nome da pessoa endemoniada.
[425] MENGHI, Girolamo. *Flagellum daemonum*... *Op. Cit*., p. 47. [Tradução Nossa].

demônio – ou aos demônios, dependendo do caso. Aquele que está performando o ritual dá uma ordem ao espírito maligno que se seria compelido a obedecer caso o exorcista estivesse recebendo o poder de expulsar demônios de Deus. Por isso a purificação inicial era tão importante, pois somente assim seria possível entrar em comunhão com o Criador.

Os outros seis exorcismos relatados pelo franciscano seguem estruturas muito parecidas, com poucas variações. No exorcismo número dois, por exemplo, é recomendada a leitura de passagens dos quatro evangelistas, não apenas de João.[426] Os nomes dos patriarcas judaico-cristãos também são utilizados enquanto palavras de poder, com ofensas ao Diabo:

> Adjuro-te ✝[427] pelos Deus de Abraão, Isaac, Jacó, & pela Cruz ✝ do Senhor, pelo P✝ai, pelo Fi✝lho, & Espírito ✝ santo, Espírito imundo, miserável, tentador, falacioso, pai da mentira, herético, idiota, bestial, furioso, inimigo do Criador, luxurioso, insipiente, cruel, iníquo, ladrão, besta, serpente (...)
> [Adiuro te ✝ per Deum Abraham, Isaac, Iacob, & per Crucem ✝ Domini, per Pa✝trem, per Fi✝lium, & Spiritum ✝ sanctum, Spiritus immunde, misere, tentator, fallax, pater mendacij, hæretice, fatue, bestialis, furiose, tui Creatoris inimice, luxiriose, insipiens, crudelis, inique, prædo, bestia, serpens (...)].[428]

O sinal da cruz é evocado cada vez que um nome da trindade, a própria palavra *cruz*, ou então uma ordem for proferida. A citação acima foi retirada do quarto ritual de exorcismo descrito pelo franciscano. É a passagem mais agressiva em relação ao espírito possessor, sem tantas orações em relação aos momentos de expulsão. É um ritual mais ativo, que evoca um embate direto com as forças demoníacas. Podemos dizer que a performance evocada por ele é a que mais se concentra no poder do exorcista, que era considerado proveniente de Deus, contudo, o exorcista conseguia invocá-lo e orientá-lo, o que o tornava um homem especial, um homem com poder na luta do Bem contra o Mal.

Os demais rituais descritos possuem elementos muito parecidos, não necessitando descrevê-los um a um, destacaremos apenas algumas similaridades e as particularidades mais preponderantes. O Evangelho de João, a invocação do poder de Deus através da repetição de diversos nomes a Ele atribuídos, as orações, os esconjuros e os exorcismos são elementos que se repetem, demonstrando que eram indivíduos com um poder especial, ou, ao menos, de invocação

---

[426] *Ibidem*, p. 66-67.
[427] Cada símbolo da cruz indica o momento da leitura em que o gesto sagrado deveria ser feito.
[428] MENGHI, Girolamo. *Flagellum daemonum... Op. Cit.*, p. 96. [Tradução Nossa].

de um poder maior. A ideia desse manual era que o exorcista pudesse ler o ritual, não correndo o risco de utilizar palavras proibidas ou supersticiosas.

Embora as origens do *Ritual Romano* possam ser traçadas desde o Concílio de Trento e nas publicações citadas anteriormente, uma obra definidora foi o *Rituale* (1584), do cardeal italiano Giulio Antonio Santori (1532-1602). A publicação foi encomendada pelo Papa Gregório XIII. O objetivo principal era definir um ritual de exorcismo que não se baseasse em práticas recentes, tais como os relatos de Menghi, mas sim "nos mais antigos sacramentários disponíveis [on the most ancient available sacramentaries]".[429] De acordo com o historiador Francis Young (2016), foi a publicação de Santori que transformou o ritual de algo relativamente comum em uma prática restrita pelo cânone católico.[430]

Isso está de acordo com um movimento da Igreja de preparação do clero e reforçar o monopólio do sobrenatural. No que se refere aos exorcismos, Moshe Sluhovsky (2007) declarou que:

> As mudanças que ocorreram a partir de finais do século dezesseis, e que são o tópico desse capítulo, redefiniram todos os aspectos das formas tradicionais de atividades exorcismais. Uma tentativa sistemática da igreja com o objetivo de impedir que curandeiros leigos praticassem exorcismo, definindo muitas de suas atividades, anteriormente toleradas, como supersticiosas e até mesmo heréticas.
> [The changes that occurred starting in the late sixteenth century, and that are the topic of this chapter, reshaped all aspects of traditional forms of exorcismal activities. A systematic attempt by the church aimed to prevent lay healers from practicing exorcism, defining many of their previously tolerated activities as superstitious and even heretical].[431]

Esse empreendimento tornou-se uma verdadeira "campanha para controlar todas as atividades que lidavam com o miraculoso e o sobrenatural [campaign to control all activities that dealt with the miraculous and the supernatural]".[432] Com isso, o exorcismo passou a ser uma prática exercida somente por um pequeno grupo de padres. Leigos não mais poderiam realizá-lo e os clérigos deveriam ter um treinamento específico para aquele ofício. Mesmo as duas publicações de Menghi citadas anteriormente, o *Compendio dell'arte essorcistica* (1576) e o

---

[429] YOUNG, Francis. *A History of Exorcism in Catholic Christianity*. Cambridge: Palgrave Macmillan, 2016, p. 116. [Tradução nossa].
[430] *Ibidem*.
[431] SLUHOVSKY, Moshe. *Believe Not Every Spirit... Op. Cit.*, p. 61. [Tradução nossa].
[432] *Ibidem*, p. 62. [Tradução nossa].

Flagellum Daemonum (1577), embora não especifiquem que o exorcista deveria ser um clérigo, se preocupam com a preparação e com a correta condução do ritual.

O *Rituale Romanum* (1614) se inclui nesse momento de maior especialização do clero, que vem desde a Reforma Protestante e o Concílio de Trento. De acordo com Roy (2011), essa publicação canônica deve ser entendida como uma padronização,[433] mais do que uma regularização, devido ao fato de que o Ritual não prescrevia nada para além da Diocese de Roma, tais como faziam o *Breviário Romano* (1568) e o *Missal Romano* (1570), mas apenas apontava para modelos litúrgicos.[434] Tal imposição da norma ocorreria apenas no século XIX, segundo o autor.

A escrita do *Ritual Romano* teve início em 1612, quando o Papa Paulo V criou uma comissão para este fim. Ela foi presidida por um dos Clérigos Regulares de São Paulo, Giannantonio Gabuzio[435] (1551-1627). Grob (2007) afirma que Gabuzio foi influenciado por trabalhos de Carlos Borromeo (1538-1584), figura importante da Contrarreforma.[436] O texto base da comissão foi o *Rituale* (1584) do cardeal Santori. Gabuzio, por um lado, reduziu o *Rituale* (1584) mas, "por outro lado, incorporou novo material sob a influência de Borromeo [on the other hand, incorporating new material under the influence of Borromeo]".[437]

O *Rituale Romanum* (1614) foi outorgado por Paulo V com a bula *Apostolicae Sedi* de 17 de junho de 1614. Na França, contudo, uma vez que a publicação não era uma imposição, o ritual somente foi aceito de forma ampla muito tempo depois, em 1853.[438] Dessa forma, não é incomum encontrar práticas fora do padrão explicitado no ritual de Paulo V ao longo da Idade Moderna. As referências eram muitas e nem sempre as coisas ocorriam como estavam descritas. Dessa forma, veremos nos capítulos seguintes momentos de improviso, exorcismos realizados com a presença de um público, dentre outros acontecimentos não previstos naquela publicação. Em terras francesas, uma importante referência foi o teólogo Jean le Normant, cujas obras serão analisadas nos tópicos seguintes.

---

[433] No original, *standardization*.
[434] ROY, Niel J. The Development of the Roman Ritual... *Op. Cit*., p. 13.
[435] Também grafado como Joannes Antonius Gabutius.
[436] Sobrinho do Papa Pio IV (1559-1565), Carlos Borromeo foi um nome ativo da Contrarreforma, participando da organização do Concílio de Trento. Ao longo de sua vida, lutou para que os preceitos tridentinos fossem aplicados rigorosamente em sua diocese. Enquanto bispo, foi conhecido por ter revitalizado o ministério episcopal, pois acreditava que a presença do bipo era fundamental para a manutenção da fé. Também foi conhecido por fundar seminários – um maior nível de estudo do clero foi um dos preceitos de Trento. Cf. FOX, Charles D. Philip Neri and Charles Borromeo as Models of Catholic Reform. *Perichoresis*, v. 18, n. 6, p. 119-136, 2020, p. 128-134.
[437] GROB, Jeffrey S. *A Major Revision of the Discipline on Exorcism... Op. Cit*., p. 89. [Tradução nossa].
[438] *Ibidem*.

O rito de exorcismo descrito na publicação de 1614 era, ao mesmo tempo, "litúrgico e excepcionalmente flexível e aberto [liturgical and unusually flexible and open-ended]".[439] Essa segunda característica se dava pelo fato de que o tempo dispendido em um exorcismo poderia variar imensamente. Young (2016) também destaca duas características aparentemente opostas, mas que complementavam o protocolo, a descrição do ritual, palavra por palavra, e o processo carismático que era de livre definição pelo exorcista. Isso acabou por elevar o *status* do exorcista perante a Igreja, pois o sucesso na expulsão de demônios seria um indício da santidade do padre que realizou o ritual.[440]

Esse é um ponto bastante importante. O exorcismo passa de algo menor, liturgicamente falando, a um ritual exclusivo da Igreja e que deveria ser performado por um padre incomum. Com o *Ritual Romano* de 1614 a expulsão de demônios se torna tão importante tal qual o sacramento do batismo ou o casamento, talvez até mais. De acordo com Young (2016), o *Ritual* transformou o exorcismo em um super sacramento.[441] Essa institucionalização foi praticamente uma declaração de guerra contra forças demoníacas que empoderou padres cujo estatuto anterior era baixo na hierarquia clerical, mas que, após a normatização do ritual, tornaram-se verdadeiros guerreiros da religião, com participação importante na batalha do Bem contra o Mal.

De exorcizandis obsessis à daemonio [Sobre o exorcismo em possuídos pelo demônio] é a parte do *Rituale Romanum* (1614) destinada ao exorcismo. Ele aparece já no final da publicação, com uma das últimas entradas. Na versão a que tivemos acesso, publicada em 1615, esse ritual tinha 37 páginas. É composto por advertências e pela descrição da celebração do ritual. Ele começa com o seguinte aviso:

> Sacerdote, ou qualquer outro ministro legítimo da Igreja, que há de exorcizar o vexado pelo demônio, deves ser provido de piedade, prudência e integridade de vida, apoiado não na tua, mas na virtude divina, alheio a todo desejo das coisas humanas, tão virtuosa tarefa deve ser cumprida através da caridade constante e humilde.
> [Sacerdos, seu quiuis alius legitimus Ecclesiæ minister, vexatus à dæmone exorcizaturus, ea, qua par est pietate, prudentia, ac vitæ integritate præditus esse debet, qui non sua, sed divina fretus virtute, ab omni rerum humanarum cupiditate alienus tam pium opus ex charitate constanter, & humiliter exequatur].[442]

---

[439] YOUNG, Francis. *A History of Exorcism... Op. Cit*., p. 116. [Tradução nossa].
[440] *Ibidem*, p. 117.
[441] *Ibidem*.
[442] RITUALE Romanum. Roma: Typographia Camera Apostolicae, 1615, p. 342. [Tradução nossa].

O texto segue atentando para a importância dos estudos – uma diretriz estabelecida em Trento – e para a maturidade do exorcista. Ao se deparar com um possível caso de possessão, o padre deveria ter atenção: "Primeiramente, não creia facilmente que alguém está possuído pelo demônio [in primis ne facile credat, aliquem à dæmone obsessum esse]".[443] Nesse ponto não há originalidade alguma. Os casos de finais do século XVI já contavam com uma investigação atenta aos *sinais* da possessão, em especial, para diferenciar os casos reais daqueles de *melancolia*. Os sinais elencados pelo *Rituale Romanum* eram: a habilidade de falar e compreender línguas estranhas, no sentido de não terem sido aprendidas anteriormente; o conhecimento sobre o futuro, ou coisas e eventos escondidos; e poderes para além da idade do endemoniado, o que inclui a questão da força física.[444] Esses elementos poderiam ainda aparecer somados a outros, porém a publicação não especifica exatamente quais seriam.

O próximo passo a ser tomado era o interrogatório da pessoa possuída. As perguntas, contudo, não aparecem no sentido de inspecionar a vida da vítima, mas sim de questionar sobre o que ocorria no corpo e na alma durante o ritual. O objetivo era engrandecer o conhecimento sobre a expulsão de demônios, pois assim seria possível saber quais passagens bíblicas e quais trechos do ritual eram mais eficientes. Dessa forma, poderia aprimorar o processo carismático descrito por Young (2016).

O exorcista não podia baixar a guarda em momento algum e deveria estar muito atento aos estratagemas diabólicos, pois o demônio possessor iria se utilizar de um "responder falacioso [fallaciter respondere]"[445] e fazer parecer como se a pessoa vexada não estivesse realmente possuída. Outro subterfúgio demoníaco recorrente era o que podemos denominar de *aparência de livramento*, ou seja, fazer com que parecesse que a vítima estava livre da influência infernal, por isso, "desconfiando das aparências, ele [o exorcista] não deve desistir até que veja um sinal claro de libertação [mistrusting appearances, he should not desist until he sees a clear sign of deliverance]".[446]

O ritual reforça que "o exorcista deve ser cauteloso [exorcista cautus esse debet]",[447] praticar a oração e o jejum e incentivar os outros a segui-lo nessas práticas. O ritual deveria ocorrer dentro de uma igreja ou em "local religioso e honesto, longe da multidão [religiosũ, &

[443] *Ibidem*. [Tradução nossa].
[444] *Ibidem*.
[445] *Ibidem*. [Tradução nossa].
[446] GROB, Jeffrey S. *A Major Revision of the Discipline on Exorcism*... *Op*. *Cit*., p. 96. [Tradução nossa].
[447] RITUALE Romanum... *Op*. *Cit*., p. 343. [Tradução nossa].

honestum locũ sorsum à multitudine]".[448] Entretanto, caso a pessoa estivesse muito debilitada, era possível que o ritual fosse realizado na sua casa. A questão do local do exorcismo já era recorrente em diversos casos. Dificilmente se performava um exorcismo em um local que não fosse uma igreja. O exorcismo em locais privados tornou-se uma prática mais recorrente apenas na contemporaneidade, quando o alto clero buscou afastar o exorcismo de suas práticas corriqueiras e populares. A segunda recomendação, contudo, é mais curiosa. O afastamento da multidão não era muito comum, sobretudo quando analisamos exorcismos no contexto das guerras religiosas. A publicização do ritual era importante para reafirmar os poderes da Igreja Católica. No caso de Marthe Brossier, a etapa investigativa foi realizada numa igreja sem a presença de público em uma tentativa de não colocar em risco a recente paz entre católicos e protestantes.

Outro ponto importante era a conversão ou a confirmação da fé do possuído. O exorcista deveria insistir, se a saúde permitisse, que a vítima clamasse pela ajuda divina, para que recebesse forças a fim de superar aquela possessão. A declaração de fé em voz alta era um momento muito importante do ritual. O exorcismo apenas seria bem-sucedido se a pessoa possuída desejasse o livramento. Em se tratando de uma performance, esse desejo deveria ser expresso verbalmente. Essa faceta do ritual foi bastante duradoura. O caso de exorcismo do menino conhecido como Robbie Mannheim, ocorrido em 1949, conta com diversos momentos nessa entoada. No diário no padre Willian Bowdern, fica claro que um dos passos do exorcismo era a conversão do garoto, de família protestante, para o catolicismo:

> O padre Bowdern providenciou que R tivesse um quarto no presbitério da College Church. Duas camas foram providenciadas para que o pai de R pudesse dormir no mesmo quarto com o filho. R recebeu uma breve introdução sobre a religião católica e então foi para a cama às 21h30.[449]

A declaração de fé se tornou uma constante em rituais de expulsão. O caso de Robbie Mannheim é um dos exemplos dessa permanência. Não era somente pela fé do padre que o demônio seria expulso. Apesar de enfatizar a performance dos padres, o *Ritual Romano*, assim como outros manuais de exorcismo, também estabeleceu padrões de comportamento para as

[448] *Ibidem*. [Tradução nossa].
[449] ALLEN, T. *Exorcismo... Op. Cit.*, p. 223.

vítimas de possessão. Elas também tinham uma espécie de roteiro a ser seguido, caso desejassem o fim dos tormentos.

Quanto aos objetos, o texto publicado por Paulo V se refere mais especificamente a três deles, o crucifixo, as relíquias e a hóstia consagrada. Quanto ao primeiro, aconselha que o exorcista "tenha um mãos, ou ao alcance da vista, um Crucifixo [habeat præ manibus, vel in conspectu Crucifixum]".[450] As relíquias poderiam ser utilizadas, contudo, havia de se ter atenção à sua integridade. Não se poderia correr o risco de um dano às relíquias, por esse motivo elas deveriam estar sempre cobertas e protegidas. Sua aplicação se dava no peito e na cabeça do vexado. O grande risco de profanação era impeditivo do uso da hóstia, um ponto que difere bastante de casos de possessão do final do século XVI, em que se aplicava a hóstia até mesmo como uma forma de confirmar se a pessoa estava realmente possuída.

Uma vez que havia tentações para o sacerdote, o ritual proibia o *multiloquio*, ou seja, a conversa excessiva.[451] O exorcista deveria se abster de perguntas feitas em prol de sua curiosidade, sobretudo ao que se refere a eventos futuro e/ou ocultos. O ritual pede que ele "comande o espírito imundo a ficar em silêncio [iubeat immundum spiritum tacere]"[452] e apenas se pronuncie para responder as perguntas feitas pelo próprio exorcista. Dessa forma, o perigo da tentação seria menor. Por isso o grande destaque ao fato de que o padre exorcista deveria ser preparado para aquele evento e ter maturidade:

> Ele deveria aprender seu ofício pela prática ('ex usu'), provavelmente como assistente de outro exorcista e através do estudo de manuais, 'preparados por autoridades competentes' (Regra 2).
> [He should learn his job by practicing ("ex usu"), probably as an assistant to another exorcist, and by studying manuals for exorcists, "prepared by competent authorities" (Rule 2)].[453]

As perguntas consideradas obrigatórias em um exorcismo são indicadas pelo *Ritual* de 1614:

> As perguntas necessárias são o número e o nome dos demônios possessores, o tempo em que ingressou [no corpo], a causa e questões correlatas.
> [Necessariæ vero interrogationes sunt, vt de numero & nomine spirituum obsidentium, de tempore, quo ingressi sunt, de causa; & alijs huiusmodi].[454]

---

[450] RITUALE Romanum... *Op. Cit*., p. 343. [Tradução nossa].
[451] *Ibidem*.
[452] *Ibidem*.
[453] SLUHOVSKY, Moshe. *Believe Not Every Spirit... Op. Cit*., p. 89. [Tradução nossa].

Dentre as perguntas correlatas, embora o ritual não as explicite, podemos incluir a data e a hora da partida do demônio, uma questão que aparece com frequência nos rituais. Demais presentes no momento do exorcismo deveriam permanecer calados, atendo-se apenas a orações e jamais interagindo com o demônio.[455] Todas as perguntas e ordens do exorcista deveriam ser proclamadas "com poder e autoridade, grande fé e humildade [cum imperio, & auctoritate, magna fide, & humilitate]".[456] A qualquer sinal de distúrbio no corpo do vexado, que poderia incluir sinais visíveis, o exorcista deveria realizar o sinal da cruz sobre o local e aspergir água benta.

As palavras que o exorcista notasse fazerem um efeito maior contra o espírito maligno deveriam ser repetidas incessantemente por "duas, três, quatro horas ou mais [duas, tres, quatuor horas, & ampius]".[457] A paciência era uma virtude que deveria estar presente no exorcista. Não havia um tempo mínimo ou máximo para a expulsão. A dedicação do sacerdote era exclusiva a cada possessão. Nos relatos analisados nos capítulos seguintes, há casos de padres que dedicaram anos a concluir um único livramento.

O exorcista não deveria ter o monopólio do conhecimento. O ritual proibia que ele indicasse remédios ao enfermo, sendo exclusividade de um médico.[458] Padres e médicos, por muito tempo, tiveram uma relação de cumplicidade no que se refere a casos de possessão demoníaca. Muitas vezes o exorcista só era convocado após a negativa médica sobre a moléstia ser de origem natural. Para além disso, a prescrição à indicação de medicamentos também era uma forma de controlar o que era feito no ritual e evitar o uso de ervas ou outros componentes que não aqueles tidos como sagrados.

Se a possuída fosse uma mulher, o padre não poderia conduzir o ritual sozinho, mas deveria estar acompanhado de "pessoas honestas [honestas personas]",[459] podendo ser parentes da vexada, a fim de restringi-la fisicamente quando necessário. O objetivo era impedir quaisquer pensamentos lascivos por parte do religioso, ou dos presentes, que poderiam atrapalhar o objetivo final.

---

[454] RITUALE Romanum... *Op. Cit*., p. 344. [Tradução nossa].
[455] *Ibidem*.
[456] *Ibidem*. [Tradução nossa].
[457] *Ibidem*. [Tradução nossa].
[458] *Ibidem*.
[459] *Ibidem*. [Tradução nossa].

As palavras ditas ao longo do ritual deveriam ser, preferencialmente, retiradas das Escrituras Sagradas. Um dos pontos a serem descobertos era a maneira pela qual o demônio havia adentrado no corpo do vexado, se por alguma espécie de operação mágica, sinais maléficos ou por meio de um instrumento. Caso fosse um instrumento, o exorcista deveria se empenhar em fazer a pessoa possuída vomitar o instrumento ou então revelar o seu local. Tal objeto deveria ser imediatamente queimado.[460]

Para que o ritual fosse bem-sucedido, era necessário que o endemoniado revelasse suas tentações ao exorcista. Novamente há uma explicitação da performance da pessoa possuída. O desejo do livramento não bastava, as ações deveriam ser expressas em voz alta, para que todos os presentes pudessem testemunhar. Além disso, após o livramento, o vexado deveria se comprometer a evitar cair em pecado, pois o demônio poderia retornar mais forte e a nova possessão ser ainda pior do que a primeira.

Um ponto a ser destacado é a "ausência, no exorcismo de 1614, de uma referência à necessidade da permissão do bispo para realizar um exorcismo [absence in the 1614 Exor of any reference to the need for the bishop's permission to undertake an exorcism]".[461] Mesmo com uma proposta de padronização, o exorcista mantinha um grau considerável de liberdade no que se refere ao rito, e ao seu próprio julgamento, uma vez que ele poderia iniciar o ritual após constatar a possessão.

O restante do capítulo destinado ao exorcismo no *Rituale Romanum* (1614) se assemelha bastante aos outros manuais. O exorcismo somente poderia ser iniciado após o padre ter se confessado. Cumprida essa obrigação, há uma pequena introdução seguida da oração do Pai Nosso. A primeira passagem bíblica lida era o Salmo 53, um pedido de socorro a Deus contra os inimigos: "Deus, em teu nome, salvai-me, e por teu poder, fazei-me justiça [Deus in nomine tuo saluum me fac: & in virtute tua iudica me]".[462] Em seguida há duas orações.

Após essa introdução, inicia-se a interação com o demônio. Uma das partes mais conhecidas do ritual é chamada de *Præcipio*, pois assim ela começa: "Te ordeno, quem quer que sejas, espírito imundo... [Præcipio tibi, quicumque es, spiritus immunde...]".[463] Essa primeira interação com o espírito possessor estabelece o tom de autoridade que o exorcista deveria utilizar

---

[460] *Ibidem*.
[461] GROB, Jeffrey S. *A Major Revision of the Discipline on Exorcism... Op. Cit.*, p. 99. [Tradução nossa].
[462] RITUALE Romanum... *Op. Cit.*, p. 345. [Tradução nossa].
[463] *Ibidem*, p. 347. [Tradução nossa].

ao longo do ritual, ao mesmo tempo que o coloca abaixo de Deus. Pois, como é reforçado em vários momentos ao longo do texto, o poder de expulsar demônios viria única e exclusivamente do Criador. Incluído no *Præcipio*, havia uma ordem para que o demônio informasse quando iria deixar o corpo do vexado: "Diga-me teu nome, o dia e o horário de tua partida através de algum sinal [dicas mihi nomen tuum, diem, & horam exitus tui, cum aliquo signo]".[464]

Assim como em diversos outros manuais de exorcismo, o *Rituale Romanum* (1614) também coloca o Evangelho de João como parte do ritual. A leitura desse texto era acompanhada de uma performance gestual: "Dizendo isso, sinalize a si e ao possuído na testa, na boca e no peito [Hæc dicens, signat se et obsessum in fronte, ore et pectore]".[465] Essa leitura era seguida de outras passagens dos evangelhos e orações. Após, vem a parte mais célebre do ritual, eternizada pela literatura e pelo cinema:

> Exorcizo-te espírito imundo, toda incursão do adversário, toda aparição, toda legião, em nome do nosso Senhor Jesus Cristo ✝ saia e afaste-se dessa criação de Deus ✝, Ele te ordena, Ele que te ordenou para fora do paraíso ao interior profundo da terra. (...) Por que permaneces e resistes, quando sabes que Cristo Senhor tem o poder de te destruir? Teme ele, que foi sacrificado em Isaque, traído em José, morto no cordeiro, crucificado no homem, e finalmente triunfou no inferno.
> [Exorcizo te immundissime spiritus, omnis incursio aduersari, omne phantasma, omnis legio, in nomine Domini nostri Iesu Christi ✝ eradicare, & effugare ab hoc plasmate Dei ✝ ipse tibi imperat, quite de supernis cælorum in inferiora terræ demergi præcepit (...) quid stas, & resistis, cũ scias, Christum Dominũ vires tuas perdere? Illũ metue, qui in Isaac immolatus est, in Ioseph venundatus, in agno occisus, in homine crucifixus, deinde inferni triumphator fuit.].[466]

Essa parte deveria ser lida enquanto o sinal da cruz era feito diante da pessoa possuída. Após uma oração, se iniciava outro momento de exorcismo direto: "Adjuro-te, antiga serpente (...) [Adiuro te serpens antique (...)]".[467] Diversos eram os nomes pelos quais o demônio era chamado, todos fazendo referência à mitologia bíblica. Assim como nas outras partes do ritual, o exorcista afirmava expulsar o espírito possessor através da graça de Deus, e não por seu próprio poder.

Destaco um trecho da seção denominada *Symbolum Sancti Athanasii* [O Credo de Santo Atanásio]: "quem quer que queira ser salvo: antes de todas as coisas é preciso que tenha fé

---

[464] *Ibidem*. [Tradução nossa].
[465] RITUALE Romanum. Pauli V, pontificis maximi, jussu editum, atque a felicis recordationis. Parisiis: Apud Jacobum Lecoffre et sócios, 1853, p. 482. [Tradução nossa].
[466] *Rituale Romanum*... *Op. Cit*., p. 351. [Tradução nossa].
[467] *Ibidem*, p. 353. [Tradução nossa].

católica [qvicumque vult saluus esse: ante omnia opus est vt teneat catholicam fidem]".[468] Por isso, diversas vezes, nos deparamos com conversões e declarações de fé em voz alta. Para ser salva, a vítima de possessão deveria ser e se anunciar católica. O credo não é exclusivo dos rituais de exorcismo. A salvação a que ele se refere é algo mais amplo. Contudo, dentro do contexto em que está inserido, ela ganha novos significados. O ritual seguia com a leitura de alguns salmos que exaltam a glória de Deus e terminava com uma oração pós-liberação, que agradecia a graça alcançada.

Apesar de descrever diversos passos, ainda havia espaço para improvisos:

> Muitas dioceses continuaram a invocar santos locais e ritos locais, enquanto arcebispos, bispos e diferentes ordens religiosas continuaram a manter seu direito de seguir tradições exorcismais específicas.
> [Many dioceses continued to invoke local saints and local rites, while archbishops, bishops, and different religious orders continued to maintain their right to follow specific exorcismal traditions].[469]

O ritual de exorcismo permaneceu praticamente o mesmo até o final do século XX, quando João Paulo II propôs uma mudança. Em 1890, o Papa Leão III havia expandido o texto, acrescentando três orações que visavam a expulsão de demônios de locais, como por exemplo, edificações.[470] Em 1904, o papa Pio X (1903-1914) encomendou a criação de um código canônico que, por conta de atrasos gerados pela 1ª Guerra Mundial, foi publicado apenas em 1917 por Bento XV (1914-1922). Esse código estabeleceu a necessidade de uma autorização do Prelado,[471] apenas uma pequena mudança na redação da nova edição do Ritual Romano, publicada em 1925, aprovada por Pio XI (1922-1939). Contudo, apesar de ser uma alteração curta na redação, a imposição de uma autorização modificou completamente a dinâmica dos exorcismos. Os sacerdotes não possuíam mais a autonomia de realizar exorcismos a partir de seus próprios julgamentos.

Em 1952, o Papa Pio XII (1939-1958) promulgou a terceira edição do *Ritual Romano*. A única mudança no ritual de exorcismo foi também uma questão de redação. No lugar da *melancolia*, aparecem as *doenças de natureza psicológica*.[472] Uma mudança de acordo com o saber médico, psiquiátrico e psicológico da época. A última alteração foi com o Papa João Paulo

[468] *Ibidem*, p. 360. [Tradução nossa].
[469] SLUHOVSKY, Moshe. *Believe Not Every Spirit... Op. Cit.*, p. 91. [Tradução nossa].
[470] GROB, Jeffrey S. *A Major Revision of the Discipline on Exorcism... Op. Cit.*, p. 100.
[471] *Ibidem*, p. 106-107.
[472] Cf. *Ibidem*, p. 111-112.

II (1978-2005), que aboliu o ritual de exorcismo. À parte das alterações de 1917 e 1952, o texto permaneceu o mesmo desde sua fundação em 1614.

O ritual descrito em *De exorcizandis obsessis à daemonio* tem longa permanência na Igreja Católica. Ele demorou um pouco mais de três séculos para ser aceito amplamente e assim permaneceu até muito recentemente. É a produção mais conhecida quando se fala em exorcismo, embora se possa discutir a sua influência, sobretudo no período estudado nesta tese.

3.3 *DE L'EXORCISME* (1619), DE JEAN LE NORMANT

Jean de Chiremont le Normant foi tenente e assessor criminal real do Palácio de Paris, tendo vivido durante o reinado de Luís XIII (1601-1643), que durou de 1610 até sua morte. Neste período houve um fator político muito importante, o ministério do cardeal Richelieu. Armand Jean du Plessis, Cardeal de Richelieu, Duque de Richelieu e de Fronsac (1585-1642), foi o principal ministro do rei francês de 1624 até o fim de sua vida. As duas obras de Jean le Normant aqui analisadas se incluem nesse contexto do poder exercido por Richelieu, de guerra contra os huguenotes e fortalecimento do catolicismo também no plano político.

Normant, ainda na dedicatória de sua obra a Luís XIII, descreve o exorcismo como o

> Único remédio estabelecido pela Igreja Católica, Apostólica e Romana, contra os charmes e malefícios da magia, que são agora igualmente frequentes entre os Cristãos, como sempre foram entre os Bárbaros e Infiéis.
> [seul remede estably dans l'Eglise Catholique, Apostolique & Romaine, contre les charmes & malefices de la magie, qui sont maintenant aussi frequents parmy les Chretiens, comme ils ont esté de tout temps parmy les Barbares & Infideles].[473]

Nada era mais agradável a Deus, segundo o autor, do que o reconhecimento público, por parte dos homens, do recebimento das graças. Novamente nos deparamos com uma espiritualidade mais voltada ao exterior. Havia de se declarar não somente a fé em Deus – e na Igreja Católica –, mas também evidenciar as bençãos recebidas. Afirmou le Normant: "Esse reconhecimento público serve também imensamente ao próximo [Ceste recognoissance publique sert aussi grandemente au prochain]",[474] evidenciando a importância da divulgação das graças

[473] LE NORMANT, Jean. *De l'Exorcisme* – Au Roy Tres-Chrestien Lovis Le Ivste. [S.l.: s.n.], 1619, p. 3-4. [Tradução nossa].
[474] *Ibidem*, p. 4. [Tradução nossa].

recebidas. Ora, um trecho como esse num tratado sobre o ritual de exorcismo não pode ser visto como um simples incentivo à pública declaração de fé.

O *Rituale Romanum* (1614), publicado cinco anos antes, recomendava que os exorcismos fossem realizados longe do público, logo, distantes do próximo, daquele que poderia ser tocado pelo ritual e levado à conversão. É muito significativo que Normant introduza o seu tratado dessa forma. Sobretudo se levarmos em conta que, no caso das possessões de Loudun (1632), por exemplo, cujos rituais contaram com a participação tanto do cardeal Richelieu, quanto do rei Luís XIII, os rituais de expulsão foram performados diante de um grande número de espectadores.

A escrita do tratado veio após os acontecimentos de 1611, em Aix-en-Provence, após os quais o padre Louis Gaufridy foi condenado à fogueira. Nesse mesmo dia, na mesma hora da condenação, Normant afirmou ter sido acometido por uma febre terrível, a mais forte que já tivera em sua vida. A febre o teria transportado para além do ordinário. O tenente se viu nas ruas de Paris, diante e mesmo na Catedral de Notre Dame, gritando que o fim do mundo estaria próximo. Ele havia dado apenas mais 40 anos de existência para humanidade, marcando o Apocalipse para 21 de março de 1651. Neste transe, sabia que o Anticristo havia nascido alguns meses antes e que se manifestaria em 1618, logo antes de completar seus sete anos de vida.[475]

O autor apresentou um autodiagnóstico para esse episódio. A doença sofrida por ele teria origem mágica, porém, graças ao Espírito Santo, havia recorrido ao exorcismo.[476] O assessor criminal criticou os que diziam não existir nada acima da Natureza e expressou sua vontade de trazer perante o rei a verdade sobre os exorcismos. Sua maior motivação era sua experiência pessoal de sete longos anos de obsessão demoníaca. Seu objetivo era o de apresentar uma defesa do ritual, em específico, e da fé católica, de modo geral.

O tom que le Normant utiliza se aproxima muito dos escritos escatológicos. A todo o momento ele alerta, ao rei e a todos, para a importância se colocar abaixo do Criador, de se humilhar diante de Deus e pedir o perdão pelos pecados, pois se aproximava a hora final. A publicação reúne, então, diversos conselhos ao rei Luís XIII:

> A fim de vos humilhardes, tendes de abandonar rapidamente, ao menos desejar solenemente entregar o título de Rei Mais-Cristão, tão logo sejas Monarca Universal de todo o mundo, ao nosso Salvador e Redentor Jesus Cristo, para que imediatamente ele

[475] *Ibidem*, p. 4-5.
[476] *Ibidem*, p. 5.

> seja chamado Rei da França e da Judéia, Monarca Universal do Céu e da Terra, e para declarar a vós apenas o seu grande Oficial na França, guiado pelo Espírito Santo, para que vossa humildade o obrigue a prolongar a vida do mundo.
> [Il faut donques pour vous humilier, que vous quittiez de bonne heure, du moins que vou faissiez solennellemẽt le veu de quitter la qualité de Roy Très-Chrestien, aussi tost que vous seres Monarque vniversel de tout le monde, à nostre Sauuer & Redempteur Iesus-Christ, afin que d'oresnauant il soit qualifié Roy de France & de Iudee, Monarque vniversel du ciel & de la terre, & vous déclarer seulemẽt son grand Cõnestable[477] en France, conduit par le S. Esprit, afin que vostre humilité l'oblige de prolonger la vie du Monde (…)].[478]

Dessa forma, segundo le Normant, Luís XIII se tornaria o grande exemplo para todos os governantes do mundo, pois, após sua enunciação, todos cederiam seus títulos em prol da monarquia universal de Jesus Cristo. Nesse sentido, o tratado de Jean le Normant pode ser classificado como *escatológico*, ou seja, como um representante do modo de interpretação que buscava no quotidiano os sinais do *final dos tempos*. A urgência era justificada, os seis dias da criação referidos na Bíblia significavam, em sua opinião, que o mundo duraria apenas seis mil anos,[479] uma opinião que não era incomum, como vimos no capítulo anterior.

Essa urgência exigia que o rei fosse até Jerusalém, ao monte onde Cristo havia sido crucificado e simbolicamente o coroasse como rei da França e da Judéia e "reestabelecer sua Esposa[480] em seu primeiro trono [restablir son Espouse en son premier siege]".[481] Isso era muito importante, pois o trono em Roma, estaria ameaçado pelo Anticristo, que desejava sua destruição. Uma das provas do que dizia era que a posição de *connestable* estava vaga desde a morte do oficial anterior. O autor afirma que a não nomeação de um novo homem para essa posição era fruto de uma inspiração do Espírito Santo. Assim sendo, Luís XIII deveria assumir esse título, nomeando simbolicamente Cristo como rei.

O pedido maior do tratado era que o rei se utilizasse dos meios sobrenaturais disponíveis, ou seja, aqueles permitidos pela Igreja Católica, para combater o Anticristo. Isso significava se humilhar perante Deus e a Igreja, cuja arma contra o inimigo era o exorcismo.[482] Normant se refere ao embate sobrenatural. Enquanto o Anticristo utilizava a magia e os

---

[477] O termo *connestable* era uma antiga designação para um oficial de confiança do Rei que viria dos termos latinos *come* [cortês] e *stabilis* [estável]. Cf. NICOT, Jean. *Dictionnaire françois-latin*, augmenté outre les précédentes impressions d'infinies dictions françoises, principalement des mots de marine, vénerie et faulconnerie, recueilli des observations de plusieurs hommes doctes, entre autres de M. Nicot,... et réduit à la forme et perfection des dictionnaires grecs et latins. Paris : Chez Jaques Du Puys, 1584, p. 154.
[478] LE NORMANT, Jean. *De l'Exorcisme… Op. Cit*., p. 15-16. [Tradução nossa].
[479] *Ibidem*, p. 16.
[480] Por esposa, Normant se refere à Igreja Católica.
[481] LE NORMANT, Jean. *De l'Exorcisme… Op. Cit*., p. 18. [Tradução nossa].
[482] *Ibidem*, p. 27.

encantamentos, a Esposa de Cristo deveria seguir com os exorcismos. Tratava-se da grande batalha do Bem contra o Mal e o rei francês, em sua opinião, deveria demarcar explicitamente a sua posição.

O assessor criminal pede também o reestabelecimento de leis contra a magia e o uso do exorcismo como forma de distinguir verdadeiros e falsos cristãos. A hora havia chegado e o cometa seria o seu indício. O fenômeno astronômico a que Normant se refere é a passagem de um cometa, em novembro de 1618, que foi visível em boa parte da Europa. Há trabalhos sobre o evento que vão da Itália, como o *Discorso Delle Comete* (1619) de Mario Guiducci (1585-1646) e Galileu Galilei (1564-1642), até Portugal, como o *Tratado dos cometas que apareceram em Novembro passado de 1618* (1619) de Manuel Bocarro Francês (1588-1668).

Essas duas produções debateram explicações filosófico-naturais para o fenômeno astronômico, retomando ou criticando a tradição filosófica antiga, sobretudo a aristotélica. A produção italiana ainda reforça as ideias de Copérnico, sobretudo o movimento terrestre ao redor do Sol. A França, com pungente produção escatológica na época, produziu obras que interpretavam a passagem do cometa como um aviso divino:

> Não sou eu que falo, povo francês, mas a voz estrondosa do Deus todo poderoso, que vos adverte através deste sinal visível de sua aparente ira, que sua cólera está irritada contra vós (...) e está pronto para lançar seu raio sobre vossas cabeças rebeldes para esmagá-los.
> [Ce n'est pas moy qui parle, peuple François, c'est la voix esclatante du Dieu tout puissant, qui vous aduerti par ce signe visible de son apparent courroux, que sa cholere est irritee contre vous (…) & est preste de lancer son foudre sur vos testes rebelles pour les escraser]".[483]

O sinal, portanto, era destinado à humanidade. Era necessário se arrepender e abandonar a vida de pecado, pois o fim se aproximava:

> Ele [Deus] dispõe sinais no céu para nos advertir que a enormidade de nossos vícios aumentou e se elevou contra a honra de seu trono, com tamanho horror que sua divina justiça não nos pode mais suportar e manter seu ser admirável.

[483] DISCOURS véritable de l'apparition de la comète qui s'est vue sur la ville de Paris mercredi dernier 28 novembre 1618 et jours suivants. Avec une ample explication de ses présages. Paris : Chez Abraham Savgrain, 1618, p. 3. [Tradução nossa].

> [Il met des signes au ciel pour nous aduertir que l'enormité de nos vices est mõtee, & & s'est esleuee cõtre l'hõneur de son trosne, auec tant d'horreur que sa diuine iustice ne nous peut plus supporter & cõseruer son estre admirable].[484]

Mesmo em publicações que começavam com uma discussão sobre Aristóteles e a dinâmica de movimentação dos cometas, a passagem do astro era interpretada pelas lentes escatológicas: "É, entretanto, um aviso aos franceses para abandonarem tantos e tantos pecados [C'est toutefois vn aduertissemẽt aux François de quitter tant, & tant de pechés]".[485] O *Discours sur la comète apparue sur la ville de Paris, le 29 et 30 novembre et jours suivant* (1618) ainda acrescenta que jamais havia sido visto na França tanta maldade, ressaltando a percepção da *velhice do mundo*. A solução era se converter a Deus e clamar pelo perdão dos pecados.[486]

Para ampliar o sentimento de fim de mundo, havia ocorrido dois tremores de terra na França naquele mesmo ano, um em Provença e outro em Nice, e um incêndio no Palácio de Justiça de Paris.[487] A mensagem era clara e muito parecida com a que Jean le Normant (1619) pretendeu passar a Luís XIII: o fim do mundo estava próximo e todos deveriam se humilhar diante do grande poder de Deus, pedir perdão pelos pecados e clamar pela salvação.

Todos esses sinais indicavam que era chegada a hora de retomar "o antigo uso do Exorcismo [l'ancien vsage de l'Exorcisme]".[488] O rei francês deveria levar esse projeto em frente, pois havia sido escolhido por Deus. A evidência dessa escolha fora o incêndio no palácio, ocorrido no mesmo dia em que pediram a Jesus que mostrasse sinais que revelassem sua divindade.[489] Como a Justiça havia sido envolta em chamas, de fato, Luís XIII tinha a oportunidade, na visão do assessor criminal, de reestabelecer a justiça antiga, com leis fortes contra a magia e a feitiçaria.

As provas de que o Anticristo havia nascido eram, então, nessa visão, auto evidentes. Os casos de possessão, o cometa, a desunião das famílias e até mesmo odores pestilentos no ar e a desregulação da dinâmica das marés foram citados pelo autor. Le Normant apela para o tema da degradação da sociedade e da família a fim de comprovar seu ponto, um argumento que foi muito

---

[484] LES PREDICTIONS des signes et prodiges qu1on a veu ceste presente annee 1618. Ensemble de la comete cheveluë qui se voit depuis quinze jours sur ce florissant royaume de France. Descrites par le M. Provençal. Paris : Chez Nicolas Rousset, 1618, p. 4. [Tradução nossa].
[485] DISCOURS sur la comète apparue sur la ville de Paris, le 29 et 30 novembre et jours suivant 1618. Paris: M. Boucher, 1618, p. 7. [Tradução nossa].
[486] *Ibidem*, p. 8.
[487] LES PREDICTIONS des signes et prodiges… *Op. Cit*., p. 4.
[488] LE NORMANT, Jean. *De l'Exorcisme… Op. Cit*., p. 31-32. [Tradução nossa].
[489] *Ibidem*, p. 33.

utilizado em produções desse tipo e segue sendo utilizado pelo ultraconservadorismo político contemporâneo. O caos social, desastres naturais e guerras eram lidos sob a interpretação escatológica como evidências incontestáveis.

Nesse contexto de evidências se coloca a importância da expulsão de demônios para Jean le Normant. O assessor criminal afirma que a humanidade se comprometeu com o exorcismo como uma forma de negar toda influência mágica e se refugiar na fé cristã. O exorcismo era mais do que uma arma, era um compromisso com o Criador, uma forma de demonstrar, através de ações, e não apenas de palavras, que se abraçava as escrituras ao mesmo tempo em que se abjurava da influência de Satanás. Por isso o autor considerava os exorcismos como parte de uma política monárquica em prol do fortalecimento do cristianismo.

O reino da França tinha uma importância primordial no que se refere ao combate ao Anticristo, uma vez que seu primeiro rei, Clóvis, fora um rei cristão. Além disso, Carlos Magno e Luís IX, que foi canonizado pela Igreja Católica em 1297, teriam liderado importantes batalhas no combate ao Mal,[490] tornando-se reis santificados, nos termos do autor. Institucionalmente, apenas Luís IX foi canonizado. As páginas finais de seu tratado reforçam o pedido anteriormente feito, ou seja, que Luís XIII renunciasse ao título de Rei Mais-Cristão, que deveria pertencer somente a Cristo.

Além de *De l'Exorcisme* (1619), Jean le Normant participou da organização de outro tratado, dividido em dois grandes tomos, sobre o ritual católico de expulsão demoníaca. Os casos de finais do século XVI e início do século XVII haviam impulsionado a escrita. Nas análises seguintes, veremos de forma mais direta a opinião do autor sobre os exorcismos e como eles deveriam ser realizados. Além disso, ao longo da escrita, os autores apresentam argumentos de defesa para a realidade da possessão demoníaca e a eficácia do ritual de exorcismo.

3.4 TRATADOS DEDICADOS AO REI LUÍS XIII

Com o objetivo de melhor explicar a importância dos exorcismos com a chegada do fim do mundo, Jean le Normant organizou um grande tratado sobre o assunto, que foi dividido em dois tomos. Eles contam com textos escritos por Sébastien Michaëlis (1543-1618), teólogo dominicano e exorcista, autor de diversos outros textos; Nicolas de Montmorency (1556-1617),

[490] O objetivo final, contudo, era estabelecer um reino universal cujo rei seria Jesus. Cf. *Ibidem*, p. 46.

conde de Estaires; e François Donsieux, doutor em teologia sobre o qual não há muitas informações disponíveis.

No início da obra publicada em 1623, na dedicatória ao rei, Normant reforça que o Anticristo já havia nascido. O tratado por ele organizado se pretendia uma compilação de "coisas memoráveis relacionadas ao fim do mundo [choses semblables touchant la fin du mõde]".[491] Entre os fatos, incluíam-se o caso do padre Louis Gaufridy, os sabás, as revelações de pessoas possuídas, entre outras ocorrências ligadas ao sobrenatural demoníaco. Os casos relatados ocorreram no período entre 1610 e 1621.

Nos avisos ao leitor, o organizador justifica que apesar de parecer sacrilégio, os crimes maléficos seriam expostos em detalhes. Ele explicou que tal ação era importante para que todos pudessem avaliar os pecados cometidos e que, tal como em julgamentos, onde o juiz expunha os crimes do acusado, não havia perigo de que as pessoas pudessem ser influenciadas ou então se inspirar nos crimes descritos. O real objetivo era apresentar a ira de Deus, que se voltava de forma impassível contra os criminosos, sobretudo contra os hereges.[492]

O primeiro trabalho complicado é o *Extraicts des dicts et faits memorables advenves en la descouuerte & confession de Marie de Sains, qui se dit princesse de la Magie, & Simone Dourlet complice, accusées par trois Demons, estans dans le corps de trois filles* [Extratos dos ditos e feitos memoráveis que acontecem na descoberta e confissão de Marie de Sains, que se diz Princesa da Magia, e Simone Dourlet cúmplice, acusada por três Demônios, que estavam no corpo de três meninas], que relata de um caso ocorrido em 1613 no monastério de Sainct Brigitte em Flandres. O local havia sido construído pelo conde de Estaires.

Aos doze dias de maio do ano de 1613, o exorcismo começou a ser ministrado pelo padre Domptius com a assistência do padre Michaëlis. Ao longo dos três primeiros dias houve diversas manifestações que comprovaram a realidade da possessão, contudo, os demônios "não obedeciam em dizer seus nomes [n'obeïrent à dire leur nom]",[493] algo que era vital, pois acreditava-se que o nome daria poder sobre o espírito possessor. Esse era um conhecimento necessário à performance do ritual.

---

[491] LE NORMANT, Jean. *Histoire véritable et mémorable de ce qui s'est passé sous l'exorcisme de trois filles possédées éspaïs de Flandre, en la découverte et confession de Marie de Sains, soy disant princesse de la magie, et Simone Dourlet, complice, & autres. Où il est aussi traicté de la police du sabbat et secrets de la Synagogue des Magiciens & Magiciennes. De l'Antechrist : & de la fin du monde*. Première Partie. Paris : Chez Olivier de Varennes, 1623, s/p. [Tradução nossa].
[492] *Ibidem*, s/p.
[493] *Ibidem*, p. 3. [Tradução nossa].

É possível observarmos a grande ligação entre os conceitos de possessão e de feitiçaria. No dia 15, os demônios confessaram que possuíram os corpos das três jovens por meio de um malefício. O passo a ser tomado pelos exorcistas, então, era descobrir a pessoa que produziu aquele malefício, a fim de combatê-lo. De acordo com os próprios demônios, a autora era "a maldita Marie de Sains indigna de seu nome [la maudite Marie de Sains indigne de son nom]".[494] A acusação foi feita por dois demônios, possessores das freiras Françoise Boulonnois e Catherine Fourniere, e confirmada pelo príncipe dos demônios, Belzebu, que estava no corpo da irmã Perrone Imbert. O relato destaca que o poderoso demônio não somente confirmou a culpa de Marie de Sains como o fez sob um "juramento solene [iurement solemnel]".[495]

A conexão com a tipificação do crime de feitiçaria fica ainda mais evidente com a descrição da metodologia do exorcismo. O objetivo dos sacerdotes era a extração de confissões dos demônios, tal como os inquisidores o faziam com as acusadas de feitiçaria. Podemos inclusive aproximar o exorcismo da tortura. Enquanto esta visava a dor física da acusada, o ritual de expulsão, quando visto como arma, como na visão de Normant, era um meio de fazer o demônio sofrer e ordená-lo, em nome de Deus, a contar a verdade.

A própria acusada, Marie de Sains, foi presa por um ano e meio e passou por sessões de exorcismo que visavam "tirar dela uma inteira e perfeita confissão [tirer d'elle vne entiere & parfaicte confession]",[496] extraída por belas palavras, ameaças e penitências. Em sua confissão, Sains declarou ter realizado dois tipos de malefícios, o primeiro foi o de *possedatiõ* [possedação], no termo utilizado por ela própria – embora o relator acreditasse que ela quis ter dito *possessão* – e o segundo foi o de *tentação*. Dessa forma, estabeleceu-se que, pelos malefícios, o Diabo poderia tentar, porém, a possessão apenas poderia ocorrer com o consentimento das religiosas.[497] Mais uma vez nos deparamos com a delicada questão da culpa da possuída. Mesmo que a origem fosse um malefício, a possuída havia consentido, em algum nível, com a possessão.

O maleficio deveria ter um vetor físico para o mal. No caso de Marie de Sains foi utilizado um pó cinza e preto, que foi depositado nos hábitos das freiras e na palha de seus leitos. Em apenas dois meses elas foram possuídas.[498] O pó maléfico foi espalhado por toda a comunidade, como uma forma de reduzir o poder religioso, ajudando assim a ação dos demônios,

[494] *Ibidem*. [Tradução nossa].
[495] *Ibidem*, p. 4. [Tradução nossa].
[496] *Ibidem*, p. 6. [Tradução nossa].
[497] *Ibidem*, p. 7.
[498] *Ibidem*, p. 8.

como também na comida dada ao bispo de Tournay, numa tentativa de matá-lo, porém teria conseguido apenas adoecê-lo.

Ela também teria se empenhado em sabotar o exorcismo. De acordo com a confissão, além de tentar desacreditar os exorcistas, ela produziu malefícios a fim de causar dor de cabeça, problemas no estômago, problemas de vermes, insônia e até mesmo infertilidade – esse último no caso do conde.[499] Para as freiras do convento, ela declarou ter implantado ídolos produzidos na sinagoga que as incitariam à luxúria. O grande preconceito contra judeus aparece em processos de feitiçaria e possessão de forma recorrente. Sob o governo de Luís XIII, em particular, o argumento de "aliado dos judeus" já havia sido utilizado na polêmica anti-concinista. A família de Concino Concini, quando do golpe de 1617, havia sido acusada de trazer "pessoas infames" para Paris, entre elas, judeus, feiticeiros e envenenadores.[500] O antissemitismo era uma característica importante do Estado Absolutista e que perpassava os mais diversos níveis sociais e culturais.

A lista de infrações cometidas e confessadas pela acusada é extensa. Os malefícios por ela realizados, de acordo com o entendimento do relator, afetaram diversos religiosos e religiosas, não somente através das tribulações, mas também os impedindo de cumprir as obrigações espirituais, como por exemplo, a confissão. Dentre as confissões mais graves, estavam os assassinatos, através do pó maléfico, de pelo menos quatro freiras de sua ordem.[501] Porém, havia outros malefícios causados por outros objetos, como cabelos, ossos e até mesmo a "carne de crianças pequenas [chair des petits enfants]".[502] Todos esses malefícios teriam sido ativados através de palavras ensinadas pelo próprio Diabo.

As crianças aparecem de novo em outro momento, quando Marie de Sains admite ter matado e esviscerado várias delas – sem nunca especificar o número exato – a fim de comer seus corações.[503] O relato traz uma série de atos horrendos confessados pela mulher, todos praticados contra crianças. Novamente ressaltamos que, no período referido, a possessão estava ainda muito ligada à noção de feitiçaria. Ela é tratada como um malefício, ou seja, houve um conduíte para a ação diabólica, nesse caso em específico, uma religiosa que serviu Lúcifer.

---

[499] *Ibidem*, p. 10.
[500] RODIER, Yann. Les libelles et la fabrique de l'odieux (1615-1617) : l'imaginaire de la haine publique et le coup d'État de Louis XIII. *Dix-septième siècle*, n. 276, p. 441-454, 2017, p. 447.
[501] LE NORMANT, Jean. *Histoire véritable et mémorable… Op. Cit.*, p. 13.
[502] *Ibidem*, p. 13. [Tradução nossa].
[503] *Ibidem*, p. 16.

A imagem do Sabá é muito presente. Além de confraternizar e firmar um compromisso com os habitantes do Inferno, a religiosa ainda declarou ter cometido os pecados de luxúria, sodomia e bestialidade.[504] Até mesmo Louis Gaufridy é citado como tendo não somente recebido homenagens no sabá, mas também participado ativamente, junto a turcos e pagãos, denotando mais uma vez a xenofobia como parte integrante da narrativa acerca da feitiçaria. O caso de Marie de Sains é muito interesse no sentido da composição da narrativa. Ela parecia ser o tipo-ideal de feiticeira: mulher, freira que se voltara contra Deus, sacrílega, tinha ligações com judeus, turcos e hereges, participante do Sabá, adepta de práticas luxuriosas e, por fim, portadora de uma sexualidade criminosa. Sua confissão é uma interminável adição de pecados que coadunam diversos estereótipos perpetrados por processos demoníacos ao longo de séculos, mas, sobretudo no contexto pós-Trento.

A história da freira desviada, contudo, tem diversos momentos em que lhe teriam sido apresentadas oportunidades de arrependimento. O Criador teria aparecido a ela e dito as seguintes palavras:

> minha filha, que quereis fazer, vós não causastes dano suficiente ao mundo, que vós concluístes em fazer com o diabo meu inimigo: vós concluístes em destruir esta Casa, e em fazer um malefício que nunca foi praticado no mundo (...) deixai vossa vida má que continuou desde vossa juventude, e eu vos receberei em misericórdia, confessai vossos pecados, solicitai penitência.
> [ma fille que voulez vous faire, n'auez vous pas assez fait de mal au monde, qu'auez vous conclud de faire auec le diable mon ennemy: vous auez conclud de destruire ceste Maison, & de faire vn malefice qui iamais n'a esté practiqué au monde (…), laissez votre mauuaise vie qu'auez continuée depouis vostre ieunesse, & ie vous receueray à miséricorde, confessez vos pochez, demandez de faire penitence].[505]

Após esse primeiro encontro com Deus, Marie de Sains teve uma visão com a Virgem Maria, que pediu a ela as mesmas coisas, que abandonasse a vida de maldades e se voltasse a Deus. A religiosa respondeu com blasfêmias e sacrilégios. As ofensas foram tão graves que a mãe de Jesus chegou a chorar, assim como outros santos o fizeram.[506] Não parecia existir o menor sinal de remorso ou a mais remota possibilidade de redenção. Entretanto, por mais que a mulher tenha cometido inúmeros crimes, o verdadeiro alvo parecia ser os judeus, como sugere a seguinte

[504] *Ibidem*, p. 18.
[505] *Ibidem*, p. 22-23. [Tradução nossa].
[506] *Ibidem*, p. 29.

seção do texto, intitulada *Des pechez qui se font dans la Synagogue* [Dos pecados que se cometem na Sinagoga].

A associação preconceituosa com o judaísmo é realizada no título, porém na confissão, não há uma sinagoga em específico onde os sacrilégios teriam sido cometidos, muito menos a participação de judeus é citada. Os pecados confessados concernem ao sacrilégio de uma hóstia sagrada, que fora roubada após uma missa. Essa grande ansiedade social em relação à fé *do outro* é algo muito antigo, porém, na França, ela foi reavivada pela Assembleia dos Estados Gerias de 1614:

> A frase-chave, seja qual for a riqueza de expressão das coleções católicas ou sua plenitude de posição política, pode ser resumida em quatro palavras: 'nenhuma diversidade religiosa'.
> [La phrase-clef, quelle que soit la richesse d'expression des recueils catholiques ou leur plénitude de position politique, se résume en quatre mots : 'pas de diversité religieuse'].[507]

Devemos lembrar que a França se aproximou da coroa espanhola através dos "casamentos espanhóis", um acordo firmado em 1612 que levou a realização de dois casamentos, o de Luís XIII e Ana da Áustria, filha de Filipe III (1578-1621), e o de Isabel de Bourbon (1602-1644) com Filipe IV (1605-1665). Os bons católicos franceses aprovaram os casamentos e a aproximação com o reino que havia expulsado judeus em 1492 e os mouros em 1609.[508] A França não ficou para trás e publicou em 1615 um decreto, assinado pelo rei, de expulsão dos judeus. Todos deveriam sair do reino em no máximo três meses após a publicação do decreto, sob pena de morte.[509]

No âmbito letrado, o magistrado Pierre de Lancre, conselheiro do rei nos reinados de Henrique IV e Luís XIII, solicitou a expulsão e extermínio de todos os inimigos de Deus, sendo eles, mágicos, feiticeiros, judeus, apóstatas, entre outros.[510] Da mesma forma que o decreto de

---

[507] CHARTIER, R.; RICHER, D. *Représentation et vouloir politiques Autour des États généraux de 1614*. Paris : Editions de l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, 1982, p. 35. [Tradução nossa].
[508] NAHON. Gérard. Exception française et réponse au modèle ibérique : Marie de Médicis et la *Déclaration qui expulse les Juifs du Royaume de France* du 23 avril 1615. In : IANCU-AGOU, Danièle (org.). *L'expulsion des Juifs de Provence et de l'Europe méditerranéenne* (XVe-XVIe siècles) Exils et conversions. Paris-Louvain-Dudley : Peeters, 2005, p. 112-113.
[509] PANNIER, Jacques. *L'Église réformée de Paris sous Louis XIII (1610-1621)* : rapports de l'Église et de l'État, vie publique et privée des protestants, leur part dans l'histoire de la capitale, le mouvement des idées, les arts, les lettres, la société. Paris : Éditeur Edouard Champion, 1922, p. 206.
[510] LÉVI, Israël. Le traité sur les Juifs de Pierre de l'Ancre. *Revue des études juives*, v. 19, n. 38, p. 19-38, 1889, p. 19.

1615, o ritual de exorcismo também representa a expulsão de um ser indesejado. Não é de surpreender que em uma obra, como a organizada por Jean le Normant, a figura do judeu e a sinagoga apareçam com tanta frequência. Os teóricos do catolicismo, sobretudo no que diz respeito às produções demonológicas, faziam constantemente ligações entre os demônios e os *indesejados*.

O segundo tratado da compilação organizada por Normant é o *De La Police du Sabbat* [Sobre a Gestão[511] do Sabá]. Ele traz descrições sobre as cerimônias ocorridas nos sabás, sem trazer nenhuma inovação em relação a outras produções similares da época. O foco da escrita é na *contrariedade*, ou seja, ressaltar os contrários. Às sextas-feiras, por exemplo, o sabá se dedicava a ir contra a Paixão de Cristo, também ocorrida em uma sexta-feira.[512] Há a presença também da relação sexual com demônios que aparece como mais prazerosa para as mulheres do que a relação com homens, algo bastante recorrente em teorias sobre a bruxaria, como revelou a análise de Walter Stephens (2002).

A sexualidade *abominável*[513] recebeu uma atenção bastante considerável do autor, assim como a hierarquia do sabá. Os acontecimentos também são descritos em ordem cronológica, em um dado momento do ritual, os integrantes se reúnem e compartilham as maldades que haviam feito.[514] Dentre outras coisas, bebiam vinho grego e comiam a carne de crianças pequenas. A mescla entre reunião social e atos horrendos alimentava o imaginário de que os inimigos do cristianismo estavam unidos – até por isso aparecem menções às sinagogas ou aos judeus, mesmo que sem muito contexto.

Se o sabá era visto como uma inversão, a sinagoga era tida como o local onde os sacramentos invertidos eram feitos, era a igreja invertida, por assim dizer. Estes eram muito parecidos com o da Igreja Católica, havia o batismo, a confirmação de fé, a eucaristia e o casamento. Estava ausente, contudo, a confissão: "porque a confissão que falamos aqui, se faz somente no intuito de satirizar a Igreja e o Sacramento [car la confession dont est parlé cy-dessus, se fasoit seulement pour se moquer de l'Eglise & du Sacrement]".[515]

---

[511] Nos dicionários franceses da época, o termo *police* se refere à ação de governar. O significado relacionado à força policial veio apenas posteriormente.
[512] LE NORMANT, Jean. *Histoire véritable et mémorable… Op. Cit.*, p. 42.
[513] Dentro dessa terminologia entravam todos os atos sexuais pecaminosos que referenciamos no primeiro capítulo.
[514] LE NORMANT, Jean. *Histoire véritable et mémorable… Op. Cit.*, p. 51.
[515] *Ibidem*, p. 55. [Tradução nossa].

Como não poderia deixar de aparecer, uma vez que é um autor escatológico, o terceiro tratado da coletânea de Jean le Normant é sobre o Anticristo e seu reino. Os dois primeiros tratados serviram para estabelecer o conceito de feitiçaria, a figura da bruxa e sua ligação com Satã. Nesse terceiro tratado, a questão da chegada do *fim do mundo* é um argumento para justificar o crescimento da blasfêmia, da heresia, da violência, dentre outros elementos que compunham o cenário catastrófico da *velhice do mundo*. Assim como dito em *De l'Exorcisme* (1619), era chegada a hora de se arrepender e pedir perdão a Deus. A diferença entre as duas produções, é que no tratado de 1623 o autor optou por utilizar termos proferidos pelos próprios demônios, a fim de utilizar como exemplo, e prova, o caso das três freiras endemoniadas por conta do malefício de Marie de Sains.

O primeiro assunto tratado é bastante caro ao organizador, como vimos anteriormente, a confirmação do nascimento do Anticristo. Ele havia sido concebido "por operação de um diabo [pour operation d'vn diable]",[516] denotando seu caráter sobrenatural. O seu nome não seria cristão, a justificativa para isso era que "tais nomes não se davam na Sinagoga [ne sont point tels noms qu'on donne à la Synagogue]",[517] denotando mais uma vez a visão de que o Judaísmo seria a antítese do Cristianismo, seu inverso diabólico. A mãe do filho de Satã era uma judia, algo que, segundo Normant, não era uma informação dada por ele, mas sim pelo demônio que possuiu uma das freiras. Informações adicionais foram dadas por Marie de Sains que declarou estar presencialmente no batismo do Anticristo.

Há um número muito extenso de confissões e descrições sobre o nascimento, o batismo, a vida, a aparência e os planos do Anticristo. O ponto que deve ser destacado desse terceiro tratado é a utilização de confissões de demônios – ao menos era esse o entendimento – como prova jurídica, religiosa e filosófica. Jurídica, pois possibilitou a condenação de Marie de Sains; religiosa, pois confirmava o livro do Apocalipse; filosófica, pois legitimava o cristianismo católico frente a outras religiões e denominações e explicitava uma série de ações a serem tomadas, em preparação ao fim do mundo.

O quarto tratado, intitulado *Des Responces de Marie de Sains* [Das Respostas de Marie de Sains], trata da natureza de sua confissão. Um debate recorrente à época era a validade da confissão de demônios, feiticeiras e demais figuras relacionadas ao Diabo. No caso de Marie de Sains, ela não estava possuída, mas manteve por um bom período uma relação íntima com as

[516] *Ibidem*, p. 74. [Tradução nossa].
[517] *Ibidem*. [Tradução nossa].

forças infernais. Suas confissões, porém, possuíam inspiração divina: "Deus me incitou a dizer a verdade [Dieu me contraint à dire la verité]".[518] Embora sua vontade fosse outra, uma força maior, a de Deus, a fizera confessar. Sobre essa última questão, o autor do relato manifestou certas discordâncias.

Deus não poderia nunca destruir o livre arbítrio do ser humano, dessa forma, a declaração de Marie de Sains, na opinião do autor, não poderia corresponder à realidade.[519] De qualquer maneira, a acusada não acreditava em sua própria redenção, pois se considerava no interior de um "abismo de cegueira [abisme de cecité]".[520] Cada vez que pensava em se livrar de seus pecados, ela cometia outro mais grave. Todas as inspirações divinas eram, então, perdidas em meio à sua própria perdição. A argumentação do relator era a de que a feiticeira se recusava a aceitar a Deus, ela havia escolhido o caminho do Mal e mantinha-se firme em sua escolha. Por qual motivo, então, ela havia confessado?

A questão acima se refere ao conceito cristão de *livre arbítrio* e a sua diferenciação em relação à *vontade*. O mais interessante é que essa diferença foi ressaltada por uma das endemoniadas, ou seja, em teoria, foi a palavra de um demônio. O *livre arbítrio* estaria entre o fazer e o não fazer, entre o desejar e o não desejar. O *livre arbítrio* não era nem bom, nem mau, a vontade, contudo, poderia ser boa ou má – um conceito desenvolvido por Agostinho em suas *Confissões*, quando declarou que o problema do Mal estava relacionado à perversão da vontade.[521] Deus poderia não interferir no *livre arbítrio*, contudo, poderia dobrar a vontade,[522] o que teria ocorrido no caso de de Sains.

Uma completa volta em direção ao Bem, no entanto, não era possível, segundo a própria acusada, pois ela seu *livre arbítrio* estava debilitado. Os demônios possessores, contudo, retrucaram dizendo que mesmo assim ela poderia mudar, tudo era uma questão de *escolha*. Os demônios a todo tempo se posicionam ao lado dos acusadores, reforçando a necessidade de condenar Marie de Sains. A principal argumentação parece ser a questão da *intenção*. A acusação – e também os demônios – reforçaram por diversas vezes que Marie de Sains não era uma vítima. Sua figura estava mais próxima à da feiticeira, ou seja, a de uma mulher que conscientemente havia se aliado a Satã.

---

[518] *Ibidem*, p. 119. [Tradução nossa].
[519] *Ibidem*, p. 120.
[520] *Ibidem*, p. 121. [Tradução nossa].
[521] AGOSTINHO. *Confissões... Op. Cit.*, *ebook*.
[522] LE NORMANT, Jean. *Histoire véritable et mémorable… Op. Cit.*, p. 123.

Ela, porém, sinalizou sua redenção quando aceitou a inspiração divina e confessou seus pecados. Esse movimento provocou nela uma dor equivalente à de uma verdadeira contrição, não a sendo verdadeiramente, pois sua confissão não fora "inspirada pelo amor de Deus, mas proveio de um amor-próprio [fondée sur l'amour de Dieu, mais prouient d'vn amour propre]".[523] Apesar de a discussão ficar bastante confusa acerca das origens da inspiração que levou Marie de Sains a se confessar, o objetivo principal do relato é estabelecer uma hierarquia entre Deus e o Diabo. Lúcifer apenas podia modificar a vontade daqueles que estavam inclinados em sua direção. Deus, por sua vez, era muito mais poderoso e poderia obrigar uma feiticeira a se confessar: "o poder de Lúcifer é limitado, o poder de Deus é infinito [la puissance de Lucifer est limitée, la puissance de Dieu est infinie]".[524]

Por fim, a acusada acabou por reconhecer o poder de Cristo. No dia 3 de junho de 1613, ela admitiu que fora o Senhor que obrigara os demônios à confissão. O relato, então, se tornou um ataque aberto ao Judaísmo. Ele se encerra com a seguinte frase: "Porque Belzebu e toda a Sinagoga são contra a glória de Deus [Parce que Belzebub & toute la Synagogue est contre la gloire de Dieu]".[525] Grande parte da prova contra Marie de Sains vinha de sua suposta relação com os judeus, e a reaproximação com Deus, fazia parte de sua redenção.

A próxima seção desse quarto tratado transcreve um diálogo entra a feiticeira e as freiras possuídas. Ao longo dele, o relator ressalta alguns pontos que se aproximam e outros que se distanciam em relação ao *Rituale Romanum* (1614). A origem da possessão, por exemplo, é localizada na feitiçaria, em específico no malefício produzido por Marie de Sains, algo que não aparece no documento de Paulo V. Contudo, em um dado momento, a feiticeira afirmou existir diversos demônios nos corpos das três possuídas. Elas negam o fato, ao passo que a feiticeira adverte que uma das características da possessão era que os demônios sempre tentavam convencer os exorcistas – e outras pessoas – de que não estavam lá,[526] uma característica que também aparece no documento de 1614.

Trata-se de uma definição diferente do seja o exorcismo. A definição de Normant e dos outros autores que contribuíam com o seu tratado é muito próxima à noção de *malefício*, perpetuada pela literatura sobre a bruxaria. O demônio, nessa definição, jamais agia sozinho:

---

[523] *Ibidem*, p. 130. [Tradução nossa].
[524] *Ibidem*, p. 133. [Tradução nossa].
[525] *Ibidem*, p. 136. [Tradução nossa].
[526] *Ibidem*, p. 168-169.

> Então a feiticeira disse que o poder do diabo não era suficiente para enviar o demônio ao corpo de uma criatura, de modo que era necessário o consentimento de uma criatura livre, junto ao poder do diabo, e que o diabo com este consentimento pode fazer mal a qualquer criatura.
> [Alors la magicienne a dit, que la seule puissance du diable n'estoit pas bastante pour enuoyer le diable au corps d'vne creature, ains qu'il failloit que le consentement fust d'vne creature libre, ioint auec la puissance du diable, & que le diable moyennant ce consentement peut faire du mal à quelque creature].[527]

Assim, a questão do consentimento e da intenção adquire outra dinâmica. A culpa principal recai sobre uma terceira pessoa, no caso a feiticeira ou o feiticeiro. Nos casos franceses essa estrutura é bastante comum. De acordo com a feiticeira, o próprio Deus permitia essa possessão com o consentimento de terceiros. Mas por qual motivo essa permissão era dada? De acordo com a acusada, a possessão foi autorizada devido ao grande amor que Deus nutria pelas irmãs de Santa Brigite. O Criador possuía o costume de enviar tribulações àqueles que amava, pois "a tribulação é um traço do amor divino [la tribulation est vn traict de l'amour diuin]".[528]

Essa motivação está em sintonia com os estudos realizados por Gélis (2012) e Certeau (2015). O sofrimento era visto, pela cristandade moderna, como um sinal de eleição e mesmo de santificação. Quem atravessasse o vale de tribulações estaria mais próximo a Deus e de sua graça, pois compartilhava da Paixão de Cristo.[529] Essa faceta é reforçada com a declaração de Marie de Sains de que as três possuídas haviam sido escolhidas porque se podia ver que um dia elas superariam todas as outras em termos de virtude.[530]

Outro ponto desenvolvido no tratado era a diferença entre a possessão por meio do malefício – como a expressada nesse referido caso – e a possessão comum – aquela descrita no *Ritual Romano* de Paulo V. Uma das diferenças era um sinal de possessão: o conhecimento de línguas nunca aprendidas. Isso, de acordo com de Sains, ocorria apenas na possessão comum. Na possessão por malefício o descontrole corporal era menor, não existindo um impedimento em relação a órgãos ou membros, como comumente ocorria na possessão comum. O motivo das diferenças era que o objetivo da possessão por malefício tinha sinais menos evidentes, para que a pessoa possuída não suspeitasse da possessão, sendo mais fácil aos demônios ganhar sua alma.[531]

---

[527] *Ibidem*, p. 171. [Tradução nossa].
[528] *Ibidem*, p. 173. [Tradução nossa].
[529] GÉLIS, Jacques. O Corpo, a Igreja e o Sagrado... *Op. Cit.*, p. 64.
[530] LE NORMANT, Jean. *Histoire véritable et mémorable… Op. Cit.*, p. 174.
[531] *Ibidem*, p. 182-183.

Dessa forma, a vítima de possessão pensaria que se tratava de uma conseqüência dos seus pecados.

O malefício de *possedação*, tal como se referia a acusada, havia sido inventado por Louis Gaufridy. Ela, inclusive, havia presenciado sua criação em uma sinagoga, no ano de 1608. O malefício, após lançado, demorava entre um e dois anos para se manifestar. No caso das três religiosas possuídas, Marie de Sains havia produzido o malefício em 1609, porém os efeitos se tornaram claros após um ano de possessão.[532] A fim de produzir o malefício de *possedação*, Gaufridy e de Sains utilizaram uma hóstia sagrada, pó de bode, ossos humanos, cabeças de crianças, sangue de Cristo, semente humana, incluindo a de Gaufridy, a de de Sains e a de Madelaine, pelos pubianos, unhas das mãos e dos pés e "partes vergonhosas" de crianças que haviam matado.[533]

A poção maléfica feita pelos feiticeiros foi, por fim, oferecida a Lúcifer. A descrição do caso de Marie de Sains é dedicada a ligar a feitiçaria à possessão. O autor inclusive estabelece uma diferença entre dois tipos de possessão, a normal e a por malefício, algo importante para analisarmos os efeitos após o exorcismo. As duas se inserem na batalha maior do Bem contra o Mal, contudo, a possessão por malefício representa um embate maior, pois há um agente de Satã envolvido.

A segunda obra organizada por Jean le Normant se intitula *De la Vocation des Magiciens et Magiciennes par le Ministere des Demons* [Da Vocação de Feiticeiros e Feiticeiras para o Ministério dos Demônios]. Apesar do título diferente, ela também foi lançada em 1623 e se coloca como uma segunda parte do *Extraicts des dicts et faits memorables*... (1623). Nesse tomo, o objetivo inicial seria explorar melhor a figura do feiticeiro ou da feiticeira. Um dos personagens é o padre feiticeiro Louis Gaufridy. O relato tenta trazer em detalhes as palavras de suas invocações dentre outras práticas. Ao decorrer do texto, percebemos que ele se coloca mais como uma defesa da utilização das confissões dos demônios nos processos.

Um dos pontos para provar que as confissões eram confiáveis diz respeito às predições do futuro. No primeiro capítulo do *Traicté Pour Faire Paroistre les Merveilles de Cét Oevre* [Tratado para Fazer Aparecer as Maravilhas Desta Obra], o organizador reúne uma série de previsões que, depois, haviam se confirmado. O argumento para que elas fossem consideradas foi o de que, na Bíblia, esse tipo de operação aparecia "comme estans certains tesmoignages de Dieu

[532] *Ibidem*, p. 185-186.
[533] *Ibidem*, p. 189.

[como sendo certos testemunhos de Deus]".[534] Portanto, não sendo de origem diabólica, mesmo que ditos, em teoria, por demônios, as confissões e previsões ditadas durante um interrogatório ou um exorcismo poderiam ser consideradas legítimas.

Outro ponto, por mais que não o expresse claramente, é a respeito da publicização dos casos de exorcismo. Em relação a Gaufridy, por exemplo, muitos haviam se convertido, segundo o autor do relato, após lerem sobre a história do padre feiticeiro.[535] Os relatos sobre expulsão demoníaca poderiam ser inspiradores, por isso a necessidade de publicá-los. Serviam também como um alerta para andar sempre no caminho de Deus. Podemos afirmar isso, pois há uma necessidade constante dos autores de reforçar não apenas a tentação em que caíram as possuídas, como também o seu constante sofrimento.[536]

Ainda sobre o caso de Magdelaine de la Palud, a obra apresenta uma interessante proposição. Enquanto possuída, a jovem fazia diversas previsões que se confirmaram, de acordo com o relator. Em 15 de dezembro de 1610, o demônio possessor afirmou que, após o livramento, a jovem seria "uma outra Magdelaine [vne autre Magdelaine]",[537] que se uniria a Santa Úrsula após sua morte. Isso devido a sua grande penitência: "Tu, Magdelaine, fará penitência e Deus te dará a vida [Toy, Magdelaine, feras penitence, & Dieu te donnera la vie]".[538] Novamente nos deparamos com uma definição de possessão enquanto penitência e da penitência enquanto forma de glorificação da alma. Todas as tribulações serviriam para mudar a jovem. Ela não voltaria a ser a mesma. O *quarto corpo* estaria consolidado e sua alma mais próxima ao divino.

Parte desse segundo tomo organizado por le Normant se dedica a indicar as correspondências entre os casos reportados e opiniões emitidas com os Escritos Sagrados. Essa indicação era importante para derrubar qualquer argumentação que tratasse a possessão demoníaca enquanto "sonhos e coisas frívolas [resueries & choses friuoles]",[539] pois não se poderia classificar de tal forma fenômenos que possuíam correspondência com algo maior, no caso, com a Bíblia.

---

[534] *Idem*. *De la vocation des magiciens et magiciennes par le ministère des démons : et particulierement des chefs de Magie : à sçavoir de Magdelaine de la Palud. Marie de Sains. Louys Gaufridy. Simone Dourlet, &c. De la vocation accomplie par l'entremise de la seule authorité Ecclesiastique à sçavoir de Didyme, Maberthe, Loyse, &c. Avec trois petits Traictez. 1. Des merveilles de cét oeuvre. 2. De la conformité avec les saincts Escritures, & SS. Peres, &c. 3. De la puissance Ecclesiastique sur les demons, de l'attention qu'il y faut avoir, des notes critiques pour discerner sous l'exorcisme le vray d'avec le faux*. Seconde Partie. Paris : Chez Nicolas Buon, 1623, p. 361. [Tradução nossa].
[535] *Ibidem*, p. 363-364.
[536] Como no caso das dores sentidas por Magdelaine de la Palud. Cf. *Ibidem*, p. 169-370.
[537] *Ibidem*, p. 374. [Tradução nossa].
[538] *Ibidem*. [Tradução nossa].
[539] *Ibidem*, p. 489. [Tradução nossa].

Como não poderia deixar de faltar em uma produção de le Normant, o tema do *fim do mundo* também é colocado. A vocação dos feiticeiros e feiticeiras, indicada no título, nada mais é do que o Apocalipse.[540] Para o assessor criminal, uma das mais fortes evidências de que as possessões eram reais seria a ligação dos feiticeiros com o fim do mundo. O Apocalipse era algo bastante real para ele. Em obras anteriores, como *De l'Exorcisme* (1619) e *De la fin du monde au roy tres-chrestien Louis le juste* (1625), ressaltou a eminência do final dos tempos, defendendo, inclusive, que o Anticristo já havia nascido. Sua perspectiva das possessões segue, então, uma interpretação escatológica.

Por fim, o segundo tomo dessa extensa obra se finaliza com um tratado sobre o poder que da Igreja sobre os demônios. Havia dois poderes exercidos sobre os demônios, o infernal e o eclesiástico. O primeiro operava pelos malefícios, o segundo visava destruí-los. O poder infernal enviava demônios para dentro de corpos, o eclesiástico os expulsava. O primeiro se produzia de modo escondido, já o segundo, podia ser conferido publicamente.[541] O importante era ressaltar que tal poder fora herdado diretamente de Cristo, tornando, assim, a Igreja Católica como a mais legítima de todas, pois era ela quem detinha o monopólio das relações com o sobrenatural.

A possessão concedia uma prova da existência de Deus e do inferno. O contato entre o sobrenatural e o natural era um forte argumento, como analisou Stephens (2002), para a existência de Deus. Além disso, a possessão trazia consigo diversos significados, muitos deles ligados à escatologia, como por exemplo, a percepção do corpo da possuída enquanto um campo de batalha:

> Veja, então, que nosso Senhor Jesus Cristo é nosso Pai e nosso Condutor, e aquele que nos dá a lei, cabe a ele lutar contra os inimigos na batalha de sua Igreja, fornecendo-lhe armas, não apenas para se defender, mas também para ser capaz de arrebatar os cativos das mãos dos inimigos e expulsar o inimigo fora do campo, onde ele se estabeleceu tanto por força quanto por fraude.
> [Veu donc que nostre Seigneur IESVS-CHRIST est nostre Pere & nostre Conducteur, & celuy qui nous donne la loy, il luy appartient de renger contre les ennemis la bataille de son Eglise, en luy pouruoyant d'armes, non seulement pour se deffendre, mais aussi por pouuoir arracher des mains des ennemis les captifs, & chasser l'ennemy hors du camp, dont il s'est emparé tant par force que par fraude].[542]

[540] *Ibidem*, p. 495.
[541] *Ibidem*, p. 588-590.
[542] *Ibidem*, p. 598. [Tradução nossa].

Para finalizar, o último argumento vai contra os doutores da Sorbonne. Le Normant defende que a Igreja extraía a verdade dos demônios.[543] Sendo assim, toda confissão poderia ser usada como prova nos tribunais. Assim como poderiam obrigar o demônio a sair do corpo, os exorcistas poderiam obrigá-lo a dizer a verdade. Não é por acaso que a obra ressalte tanto essa faceta do exorcismo. Como vimos anteriormente, o Parlamento de Paris impulsionou uma mudança em todo o reino a partir de ações como a proibição da tortura e a não consideração das confissões de demônios. A questão não foi resolvida de forma rápida. Jean le Normant é um exemplo de resistência conservadora às mudanças. Ele estava muito longe de ser o único ou o último.

A justificativa estava no próprio Cristo, que nos relatos bíblicos, também havia interrogado demônios antes de expulsá-los. O combate aos malefícios colocava os exorcistas no mesmo patamar do Filho de Deus. É certo que o *Rituale Romanum* (1614) concedeu um estatuto privilegiado aos exorcistas. Contudo, a tradição francesa, em especial a produção escatológica, nos mostra que as bases para essa diferenciação já estavam dadas. Quando se falava do fim do mundo, os exorcistas eram personagens com papéis muito importantes.

Nos casos analisados nos capítulos seguintes veremos esse debate encenado nos casos de exorcismo, sobretudo no que se refere às possessões de Loudun. Apresentaremos cada caso a partir das reflexões feitas nesses três primeiros capítulos, sempre pautados pelas seis questões-problema apresentadas anteriormente. Nosso objetivo é compreender o contexto social, político, religioso e filosófico de cada uma das ocorrências, da constatação da possessão, passando pelo ritual de exorcismo, até análises posteriores, quando as fontes nos permitem chegar a tanto.

***

Ao longo desse capítulo, analisamos obras que buscaram transpor o ritual de exorcismo, uma tradição oral, para a cultura escrita, mais especificamente, para os impressos, que poderiam ser distribuídos a um público mais amplo em relação aos manuscritos. Esse movimento comporta também a normatização do ritual. O impresso trabalha com a captação da palavra em um formato físico. A impressão é uma disciplinarização da oralidade, uma característica que serviu muito bem ao ímpeto do alto clero de normatizar o ritual de exorcismo.

---

[543] *Ibidem*, p. 599.

Uma grande questão, porém, se coloca. Os exorcismos eram performances orais e gestuais, que dependiam da entonação com que se proferiam as sentenças e de sinais com as mãos realizados em momentos determinados. Como transpor essa performance para o impresso? Uma solução encontrada em algumas publicações – aqui se inclui o *Rituale Romanum* (1614) – foi a de inserir uma pequena cruz (✝) entre palavras, ou no meio de uma palavra específica, indicando o momento em que o sinal deveria ser feito com as mãos.

A leitura repetida leva à memorização de sentenças. Padres exorcistas que performavam o ritual diversas vezes, deveriam saber reproduzir ao menos algumas partes dele, sem a necessidade de uma leitura contínua. O ritual impresso não tem o objetivo de ser um meio para facilitar a leitura em voz alta. A impressão é, de maneira usual, um suporte à memorização. No caso do exorcismo, ela era parte do próprio ritual. O livro deveria estar presente, pois portava uma carga mágica similar à imputada ao sinal da cruz. Se "o livro indicava autoridade",[544] como disse Chartier, o exemplar *Ritual Romano* carregado pelo exorcista era uma indicação de seu poder herdado de Cristo.

De acordo com Eni Orlandi (2008), "quando se lê, considera-se não apenas o que está dito, mas também o que está implícito: aquilo que não está dito e que também está significando".[545] O que não estava dito no impresso era justamente o poder ritualístico da performance e a crença. Os sentimentos que atravessavam o ritual eram transmitidos através de gerações de clérigos, até por isso era recomendado que a dupla de padres exorcistas fosse composta por um mais velho e experiente e por outro mais jovem e iniciante. Dessa maneira, a tradição oral ainda se mantinha, sendo o impresso um suporte à memorização que ia muito além das palavras e dos sinais impressos.

O maior controle da Igreja sobre os casos de possessão, ou seja, a necessidade de autorização, a formação de clérigos para o ofício e a normalização da cerimônia pelo meio impresso, garantiram a tradição do ritual, sua reprodutibilidade. A presença de um exorcista mais velho, representante da experiência, servia como uma forma de amenizar o sentimento de perda gerado pela impressão. Nesse sentido, ele era a referência para o padre iniciante no ofício e missão.

---

[544] CHARTIER, Roger. *A Aventura do Livro*: do leitor ao navegador: conversações com Jean Lebrun. Trad. Reginaldo Carmello Corrêa de Moraes. São Paulo: Editora UNESP, 1998, p. 83.
[545] ORLANDI, Eni. *Discurso e Leitura*. 8. ed. São Paulo: Cortez, 2008, p. 11.

A sequência de frases no modo imperativo indicava o poder da palavra enunciada pelo padre sobre os demônios. As ordens deveriam ser dadas, nas palavras do ritual, "com poder e autoridade [cum imperio, & auctoritate]".[546] As ordens sempre diretas, "exorcizo-te", "ordeno-te", mas sem perder a referência ao poder divino, pois sempre há alguma fórmula que remete ao poder divino, tal como "em nome de Jesus" ou "pelo poder de Cristo". Apesar de ser detentor de uma autoridade herdada de Cristo, o poder do padre exorcista não provinha de si próprio, ou ao menos não deveria provir. No caso de Chiesa, por exemplo, estudado por Levi, grande parte de seu "poder" como exorcista provinha do carisma, de sua relação com a população. Ao fazer a transposição do ritual para o material impresso, a Igreja visava diminuir o carisma individual em favor da padronização. Não era a pessoa do clérigo que importava, mas sim o fato de ele ser um padre ordenado pela Igreja Católica Apostólica Romana.

Nesse sentido, o poder do padre exorcista não é seu, é um poder delegado por Jesus Cristo e pela Igreja Católica. É dela que vem o poder para expulsar os demônios, uma vez que é a Igreja enquanto instituição que define quem pode e quem não pode realizar exorcismos. Em um contexto de Guerras Religiosas, era a instituição que estabelecia quem estava do lado do Bem e quem auxiliava o Mal – embora isso já ocorresse bem antes da publicação do Ritual.

O exorcismo deveria ser conduzido como se fosse uma batalha. Havia a limitação do impresso, mas ele mesmo permitia algumas intervenções por parte do padre. As palavras que feriam o demônio possessor deveriam ser repetidas, tal como um infindável ataque ao inimigo. A repetição dessas palavras como armas dependia da performance do exorcista, que deveria perceber o que mais perturbava o ser infernal a quem combatia.

Esse último ponto, sobre a performance dos padres, por ser visual e sonoro, é de difícil acesso. Nas fontes analisadas nessa tese, há algumas indicações de palavras e gestos, porém, de maneira geral, o discurso presente na documentação está mais preocupado em reforçar que o catolicismo era a verdadeira religião cristã e em atacar os protestantes, ou então, em um segundo momento, debater a realidade da possessão. Sendo assim, não há como analisarmos totalmente a interpretação que os padres davam ao ritual de Paulo V. Podemos, contudo, analisar as consequências e os objetivos pretendidos com os rituais.

O uso da Palavra como arma é bastante significativo. Pensemos no contexto das batalhas. Uma espada ou um bacamarte poderiam ser manuseados, de forma reativamente fácil,

[546] RITUALE Romanum... *Op. Cit*., p. 344. [Tradução nossa].

por qualquer um, e poderiam cumprir sua função fim, matar o inimigo. Entretanto, nas mãos de um hábil combatente, um soldado ou um cavaleiro, essas armas podiam ser utilizadas de uma forma a ampliar o resultado final. O mesmo se passa com a Bíblia, por exemplo. Ao longo de casos de possessão, por vezes, há a presença de leigos que iniciam uma espécie de ritual de exorcismo, sem grande efetividade, mas que no momento, serve ao menos para acalmar o demônio possessor. É somente com a chegada de um padre ordenado que a situação passa a ser realmente controlada.

Essa dupla necessidade, a da Palavra e a do padre ordenado, nos mostra que impressão e oralidade eram partes fundamentais e complementares do ritual de exorcismo, sendo insuficiente a presença de somente um desses dois elementos. Era a união da arma certa com o hábil combatente que gerava o melhor resultado, ou seja, a expulsão demoníaca. A palavra de Deus tinha poder por si própria – isso lhes era ensinado no catecismo. Por isso, em momentos de perigo, leigos recorriam à Bíblia ou às rezas, a fim de invocar esse poder divino. Não podendo excluir a importância do sacerdote, ficou estabelecido que, embora leigos tivessem acesso a uma parcela desse poder espiritual, era apenas o ordenado na instituição que poderia controlá-lo e utilizá-lo da melhor maneira.

No jogo das performances em que se desenrolavam os casos de possessão, tradição oral e cultura impressa havia uma configuração que servia ao objetivo de legitimar a Igreja Católica enquanto a única igreja cristã verdadeira – em oposição às igrejas reformadas –, sendo a única que tinha acesso a esse poder sobrenatural e que sabia como utilizá-lo da melhor maneira possível na luta contra o Mal.

4. O MAL ENCARNADO: CASOS DE POSSESSÃO INDIVIDUAL NA FRANÇA MODERNA (1565-1600)

Ao longo dos primeiros capítulos dessa tese tratamos da questão do Mal e do seu combate por teólogos e clérigos. Neste capítulo analisamos a prática exorcista de combate ao Mal, conforme estabelecido pela *cultura do pecado*. Mais especificamente, tratamos dos casos de possessões individuais, ou seja, das manifestações do Mal no corpo de uma jovem mulher. Em um primeiro momento, nossa análise focará na construção da narrativa de possessão pelos padres, inquisidores, exorcistas e/ou oficiais de justiça responsáveis pela condução do processo. Nossa preocupação é com a construção da realidade, com a construção da linguagem e da racionalidade do cristianismo. É uma verdade que se torna evidente pela literatura demonológica, sobretudo os tratados sobre possessão demoníaca e os manuais de exorcismo. Naquele momento, determinados sinais corporais foram interpretados sob o viés do fenômeno da possessão demoníaca.

Nesse sentido, nossa análise se aproxima a de Stuart Clark (2006), cuja preocupação, em seus trabalhos sobre a bruxaria moderna, era compreender de que maneira "a linguagem autoriza qualquer tipo de crença".[547] É essencial, portanto, nos atentarmos aos elementos escolhidos pelos condutores dos processos para organizar a narrativa de forma a dar sentido aos fenômenos estranhos que aconteciam sob seus olhares.

As possessões individuais em França fazem parte de um contexto específico, a segunda metade do século XVII, que reúne as Guerra de Religião, em particular os períodos de paz, a crescente individualização da sociedade, regicídio e instabilidade na sucessão do trono francês e disputas judiciais entre clérigos e magistrados. Esse contexto, defendemos, gesta uma nova interpretação sobre fenômenos entendidos como sobrenaturais cujas protagonistas eram jovens mulheres. No lugar de uma interpretação que focava no "inimigo interno", ou seja, as bruxas e bruxos, essas mulheres passam a ser vistas como vítimas – ao menos em certo nível – de perturbações demoníacas.

Para a análise selecionamos três casos: de Nicole Obry (1565-1578), de Françoise Fontaine (1591) e de Marthe Brossier (1598-1600). As três eram jovens, tendo Obry apenas 16 anos e as outras duas estavam na faixa dos 20 anos de idade. Nenhuma era de vida consagrada à religião, o que diferencia muito esses casos das possessões coletivas que serão analisadas no

[547] CLARK, Stuart. *Pensando com Demônios... Op. Cit.*, p. 27.

próximo capítulo. A particularidade do primeiro caso é sua extensão temporal. A jovem Nicole foi atormentada pelo Demônio ao longo de mais de uma década, um período grande quando comparado aos outros dois casos.

O último desses, o caso Brossier, se destaca não somente pela polêmica gerada, mas também pelas contestações à sua possessão, incluindo uma interferência por parte do rei Henrique IV. O caso Brossier foi considerado por Pierre Chaunu (1969) como um marco na história da Demonologia por ter recebido uma das primeiras contestações consistentes de que se tem registro a um caso público de exorcismo.

A possessão de Françoise Fontaine é a menos documentada. Não há registros de polêmicas sobre este caso. É como um caso-ideal, no qual a sobrenaturalidade aparece narrativamente de forma crescente, justamente como os tratados descreviam. Também é muito significativo o inquérito realizado a respeito da vida da jovem, como se tivesse dado a oportunidade para que o Demônio pudesse entrar em seu corpo. Dentre os três episódios aqui selecionados, o da jovem Fontaine é o que mais segue a estrutura formulaica – como adjetivou Sara Ferber (2004). O processo verbal que analisamos é um documento produzido por homens da lei que claramente acreditavam no fenômeno da possessão.

A questão da *crença* é importante em nossa análise. Por vezes, quando se trata de assuntos sobre o sobrenatural, alguns pesquisadores tendem a desconsiderar a crença dos envolvidos, em favor de uma explicação que destaca os usos políticos e sociais dos fenômenos ditos sobrenaturais. Em nossa análise, também buscamos pelas consequências políticas dos casos de possessão em questão, porém, não desconsideramos que os envolvidos acreditavam no fenômeno como algo real. Além disso, é importante destacar que os argumentos a favor da realidade da possessão eram bem fundamentados, dentro dos parâmetros culturais da época.

Portanto, não se trata de afirmar se a possessão é um fenômeno real ou não. O objetivo de nossa análise é verificar os termos presentes nos casos, os argumentos utilizados pelos polemistas contra e a favor dos fatos e as consequências dos debates em torno dos casos, em particular, os usos políticos por parte da Igreja Católica e as interferências da Coroa francesa, seja para promover os casos ou para abafá-los.

4.1 NICOLE OBRY E O MILAGRE DE LAON (1565-1578)

> Vós que sereis curioso de a conhecer, aproximeis, o tempo não vos faltará; acalmai, vede, a vede lutar ao longo de meses contra os poderes infernais. Vede o demônio possuir seu corpo e, de repente, num piscar de olhos, transformar em monstro cínico e hediondo essa beleza pudica e fresca.
> [Vous qui seriez curieux de la connaître, approchez, le temps ne vous manquera point ; prenez vos aises, voyez, voyez-la lutter des mois entiers contre les puissances infernales. Voyez le démon posséder son corps et, tout à coup, en un clin d'œil, transformer en monstre cynique et hideux cette beauté pudique et fraîche].[548]

Evento considerado pela Igreja Católica como um "antídoto à ameaça huguenote [antodote à la menace huguenote]",[549] a possessão da jovem Nicole Obry foi objeto de polêmica entre católicos e protestantes, uma disputa que foi acompanhada de perto por um grande público. Em torno de 150 mil pessoas teriam viajado a Laon apenas para acompanhar os espetáculos que se tornaram os exorcismos praticados na jovem.[550]

Lembremos que era o contexto de Guerras de Religião, cujo prenúncio havia sido dado em março de 1560, com a Conjuração de Amboise, um movimento que tentou afastar Francisco II, duque de Guise, da influência de sua família. Dois anos depois ele ordenou o massacre de protestantes em Vassy.[551] Na mesma cidade de Amboise, em 1563, foi assinado um édito de pacificação que visava pôr fim às agressões entre o príncipe de Condé (1530-1569), protestante, e o duque Anne de Montmorency (1493-1567), católico.

O Édito de Amboise (1563), apesar de confirmar a liberdade de consciência estabelecida no ano anterior, limitou o culto protestante a algumas regiões. Apesar disso, os reformados obtiveram vitórias. O rei Carlos IX, de acordo com Irena Backus (1995), teria enviado uma comitiva para reestabelecer os bens dos huguenotes na região da Picardia,[552] palco do caso Obry. O contexto das Guerras Religiosas é parte essencial para o entendimento dos desdobramentos do caso da possuída de Vervins.

---

[548] MOUSSEAUX, Gougenot des. Lettre de M. le chevalier Gougenot des Mousseaux a M. l'abbé Roger. In : ROGER, Joseph. *Histoire de Nicole de Vervins*, d'après les historiens contemporains et témoins oculaires, ou Le triomphe du Saint-Sacrement sur le démon, à Laon, en 1566. Paris : H. Plon, Imprimeur-Éditeur, 1863, p. 6-7 [Tradução nossa].
[549] BACKUS, Irena. *Le Miracle de Laon* (1566-1578). Paris : Librairie Philosophique J. Vrin, 1994, p. 11.
[550] ROGER, Joseph. *Histoire de Nicole de Vervins… Op. Cit*., p. 34.
[551] LE GALL, Jean-Marie. *L'ancien régime*. XVIe-XVIIe siècles. Paris : Presses Universitaires de France, 2018, *ebook*.
[552] BOULAESE, Jean ; POSTEL ; Guillaume. Edition Critique Irena Backus. *De summopere (1566) et Le miracle de Laon (1566)*. Genève : Librairie Droz S. A., 1995, p. IX-X.

O Massacre de Vassy (1562), um dos primeiros grandes eventos das Guerras de Religião, marcou o início da conturbada década de 1560. O rei Henrique II havia falecido em 1559, após um acidente. Seu filho mais velho, Francisco II, ficou no trono por apenas 17 meses, falecendo em seguida. A coroa passou para o irmão mais novo, Carlos IX, que ainda não havia completado 10 anos de idade. Sua mãe, Catarina de Médici, atuou como regente até agosto de 1563, quando a maioridade do rei foi decretada. Foi Catarina quem assinou o Édito de Amboise, que inaugurou um curto período de paz, até 1567, quando as animosidades retornaram ao campo bélico.[553]

A história da possessão de Nicole Obry começou em 3 de novembro de 1565. Ela tinha, então, entre 15 e 16 anos e já era casada com Louis Pierret há três meses. O casal vivia em Vervins, na Picardia, diocese de Laon. Naquele dia, a jovem estava de joelhos, junto ao túmulo de seu avô materno, Joachim Vuillot, quando um espírito lhe apareceu, alegando ser o parente falecido. Ele perseguiu a jovem até conseguir entrar em seu corpo. Nicole ficou tão doente que, segundo relatos, chegou a receber a extrema-unção.[554] A jovem sofria com "visões infernais [infernales visions]", nas quais o espírito de seu avô afirmava estar sofrendo no purgatório.[555]

A família Obry se tornou refém do espírito. Ele fazia exigências em troca da diminuição das tribulações que a jovem enfrentava. Entre elas, missas em sua homenagem e peregrinações, tanto em destinos próximos, quanto longínquos. No dia 9 de novembro, os dois tios de Nicole, Nicolas e Augustin, e seu marido, Louis, partiram em peregrinação. Após nove dias, retornaram a Vervins, o que ocasionou um fenômeno entendido como sinal de possessão. Mesmo sem vê-los, Nicole pode predizer que estavam entrando na cidade. Ela inclusive sabia de coisas que haviam acontecido ao longo da viagem.[556] A ciência de coisas ocultas era um dos sinais mais clássicos de possessão demoníaca, pois, denotaria a existência de uma sobrenaturalidade, não necessariamente demoníaca.

De fato, no início, a família de Nicole interpretara esse contato sobrenatural como a eleição da jovem enquanto mensageira do divino.[557] Os primeiros sinais de um fenômeno sobrenatural foram interpretados de forma positiva. O pedido por missas e peregrinações não

[553] CARPI, Olivia. *Les Guerres de Religion (1559-1598)* : Un conflit franco-français. Paris : Ellipses, 2012, p. 139.
[554] BACKUS, Irena. *Le Miracle de Laon … Op. Cit*., p. 14-15.
[555] ROGER, Joseph. *Histoire de Nicole de Vervins… Op. Cit*., p. 49.
[556] *Ibidem*, p. 50-51.
[557] SLUHOVSKY, Moshe. A Divine Apparition or Demonic Possession? Female Agency and Church Authority in Demonic Possession in Sixteenth-Century France. *The Sixteenth Century Journal*, Winter, 1996, Vol. 27, No. 4 (Winter, 1996), p. 1047-1048.

necessariamente indicava procedência demoníaca. A primeira suspeita foi levantada com a presciência, pois esse tipo de revelação era um assunto delicado. Normalmente estava ligado a casos de feitiçaria ou ao charlatanismo. O que definiu a possessão nesse caso foi a presença de outros sinais que, juntos, foram interpretados como possessão.

No domingo seguinte, antes de ir à missa, Nicole aparentemente desaparecera de casa. Após procurar pelo imóvel, a moça foi encontrada debaixo da cama, com as mãos "horrivelmente fechadas [horriblement crispées]".[558] Reações físicas desse tipo eram interpretadas como possessão, embora a jovem ainda não tivesse sido examinada por um padre. Ela afirmou que uma força invisível a puxara para de baixo do leito, a dominando com uma fúria que ela começou a machucar a si mesma. A família entrou em desespero e pediu a Nicole que entrasse em contato com o espírito para que ele dissesse o que deveria ser feito a fim de encerrar a tormenta.

Nicole declarou que o espírito do avô exigiu uma peregrinação à cidade de Santiago de Compostela, que deveria ser realizada durante o inverno. Esgotada de recursos, a família tentou enganar o espírito, mas, segundo o relato, ele sabia o que estavam escondendo, logo, não foi suficiente apenas fingir a partida dos peregrinos.[559] Diante da dificuldade em cumprir o desejo do espírito, a família pediu ajuda ao cura Claude Lautrichet,[560] que foi acompanhado do mestre escola Guillaume Lourdet e do missionário Jean l'Autrep. De acordo com Joseph Roger (1863), foi o próprio espírito, até o momento entendido como o avô de Nicole, que havia pedido especificamente a presença de Lautrichet.[561]

Foi o cura quem iniciou as chamadas conjurações, no caso, a apelação para que o espírito se manifestasse e respondesse às perguntas feitas. A princípio, o espírito se revelou como um enviado de Deus, após isso confirmou a identidade de Joachim Vuillot e ainda deu uma terceira explicação de sua natureza: ele seria um anjo.[562] O problema era que, apesar das conjurações de Lautrichet terem revelado isso, "o corpo de Nicole contava uma história diferente [Nicole's body told a different story]".[563]

Foi o cura quem, ao observar os sinais do corpo, mudou a narrativa de eleição divina para possessão demoníaca. Ambos os fenômenos tinham proveniência sobrenatural, mas

---

[558] ROGER, Joseph. *Histoire de Nicole de Vervins… Op. Cit*., p. 51.
[559] *Ibidem*, p. 52-53.
[560] BACKUS, Irena. *Le Miracle de Laon… Op. Cit*., p. 15.
[561] ROGER, Joseph. *Histoire de Nicole de Vervins… Op. Cit*., p. 54.
[562] BOULAESE, Jean. *L'abbregee histoire dv grand miracle par nostre Sauuer & Seigneur IESVS-CHRIST en la saincte Hostie du Sacrement de l'Autel, faict à Laon, 1566*. Paris : Chez Thomas Belot, 1573, p. 5.
[563] SLUHOVSKY, Moshe. A Divine Apparition or Demonic Possession?… *Op. Cit*., p.1048.

enquanto o primeiro provinha de Deus, o segundo provinha de forças infernais. Para Lautrichet, ao que podemos observar, não fazia sentido que a moça tivesse sido escolhida por Deus para passar uma mensagem. Sua opinião se baseava nas reações corporais. Havia reações que demosntravam um contato com o divino, os êxtases dos místicos, por exemplo. No caso de Nicole, não se tratava de uma religiosa, o que enfraquecia a versão da eleição divina. As reações violentas e as constantes demandas do suposto espírito do avô levaram à suspeita de possessão.

Foi somente quando da chegada do dominicano Pierre de la Motte, apesar de suspeitas anteriores da parte de Lourdet, que se deu a compreensão de que o espírito não era o avô Joachim, mas sim um demônio. Essa descoberta deu-se após ter sido verificado um sinal em Nicole: "sua face se transformava horrivelmente com o contato da água benta [son visage se transformait horriblement au contact de l'eau benite]".[564]

O sofrimento da jovem, porém, estava apenas no começo. O Diabo deixou Nicole surda, cega e muda. Ela só recuperou os sentidos após ter contato com uma cruz. Nesse momento, ela se confessou e pode receber a hóstia sagrada.[565] A possessão, porém, estava longe de terminar. O caso Obry moveu forças políticas e religiosas ao longo de mais de uma década, gerando diversas disputas narrativas. Em meio a elas, foi vital a participação de Jean de Bours, o bispo de Laon.

No dia 4 de janeiro de 1566, de Bours chegou a Vervins com o objetivo de exorcizar Nicole. A mera presença do bispo já era um acontecimento na cidade. Para elevar ainda mais a excepcionalidade do caso, o demônio possessor se revelou Belzebu, importante na hierarquia infernal, que ainda confessou ser o mestre da Igreja reformada e admitiu que o clero católico possuía poder sobre ele e outros seres infernais.[566] Acontece que o referido demônio era apenas uma das entidades sobrenaturais maléficas que possuíam a jovem.

No dia 24 de janeiro de 1566, Pierre de la Motte retirou o demônio denominado legio – escrito assim, com a primeira letra minúscula – do corpo da jovem. No mesmo dia, o clérigo sofreu um atentado contra sua vida por parte dos protestantes, aumentando as animosidades religiosas. A partir desse ocorrido, a Igreja Católica podia clamar com mais propriedade que os demônios e os protestantes estavam do mesmo lado e ambos contra ela. O ataque a de la Motte era também um atentado contra a paz estabelecida em 1563.

---

[564] BACKUS, Irena. *Le Miracle de Laon … Op. Cit*., p. 15.
[565] *Ibidem*, p. 15-16.
[566] *Ibidem*, p. 16.

Nicole serviu muito à narrativa católica de combate aos protestantes, sobretudo pelos elementos simbólicos que rodearam sua vida. A jovem Obry nasceu na Sexta-Feira Santa do ano de 1549. Segundo o abade Joseph Roger, que dirigiu o seminário de Notre-Dame de Liesse, em obra sobre a vida e a possessão de Nicole, ela fora batizada no mesmo dia, em uma paróquia de sua cidade natal. Seus pais eram pessoas de bom nome e, ao que tudo indica, bons católicos.[567] Assim, a vida de Nicole obedecia aos princípios da Igreja, tornando mais grave o ataque dos demônios e seus aliados, os protestantes.

Roger (1863) não especifica a idade exata, mas diz que logo após sair do berço, a pequena Nicole foi enviada ao convento das religiosas de Montreuil-les-Dames, onde permaneceu por aproximadamente oito anos. Quando completou 12 anos de idade, a jovem retornou à casa de sua família "adornada com as graças do corpo, rica de coração, mas pouco favorecida pelos dons do espírito [ornée des grâces du corps, riche d'un bon coeur, mais peu favorisée des dons de l'esprit]".[568] Este último período da frase merece um pouco mais de atenção.

Tanto Roger, quanto Gougenot des Mousseaux – que escreveu a carta que serviu de prefácio à obra *Histoire de Nicole de Vervins* (1863) – destacam a falta de inteligência por parte da jovem. O abade dá ênfase à defasada instrução que ela recebera no convento. Ela teria aprendido apenas alguns textos religiosos. Além disso, como justificativa ao "pouco favorecimento dos dons do espírito", o autor cita pequenos acidentes sofridos pela jovem: uma queimadura enquanto cozinhava, uma queda da escada e uma vez caiu dentro de um rio.

Esses destaques também fazem parte da narrativa. Nicole, nascida em um dia considerado santo pela Igreja, deveria ser retratada nos escritos como inocente, de bom coração, devota, em outras palavras, uma vítima indefesa cujas tribulações mostrariam a perversidade do Diabo. É interessante que a publicação do século XIX, parecia ter a necessidade de colocar a jovem em uma posição que mais se parece com as donzelas em perigo dos contos de fada. É uma narrativa que estabelece a oposição entre o Bem e o Mal, sendo a Igreja, por meio dos padres exorcistas, a heroína da história, que agia para resgatar uma jovem do domínio do Mal.

O seu primeiro encontro com o suposto espírito do avô é repleto de simbologia. Ele se deu um dia após o Dia de Todos os Santos, precisamente às 15 horas.[569] Para a mitologia cristã

[567] ROGER, Joseph. *Histoire de Nicole de Vervins… Op. Cit*., p. 46.
[568] *Ibidem*. [Tradução nossa].
[569] BOULAESE, Jean. *L'abbregee histoire… Op. Cit*., p. 4.

essa hora tem um significado importante. De acordo com o *Evangelho de Marcos*, Jesus teria sofrido na cruz entre a hora terça, 9 horas da manhã, e a hora nona, 15 horas.[570] Esse tipo de detalhe concedia mais força à narrativa de que o que se passava com Nicole era algo sobrenatural, repleto de signos que, quando analisados em sequência, concediam um significado particular à sua vida.

Um problema se colocou após verificada a sobrenaturalidade do fenômeno: seria ele de procedência divina ou demoníaca? No caso de Nicole, eram vários os indícios que, de acordo com o repertório cultural da época, serviram como evidências de possessão:

> Suas dores, convulsões involuntárias e relapsos catatônicos tornaram-se mais frequentes a cada dia, mesmo antes do reconhecimento oficial do estado de possessão. Ela exibiu os sinais físicos de possessão e suas "aparições" poderiam também ser entendidas como a capacidade de clarividência de pessoas possuídas. Em outras palavras, enquanto as palavras de Nicole clamavam poderes visionários, ela estava claramente ambivalente em relação a esses poderes, e seu corpo expressava a rejeição dessa responsabilidade.
> [Her pains, involuntary seizures, and catatonic relapses increased daily even before the official recognition of her state as possession. She exhibited the physical signs of possession, and her "apparitions" could also be regarded as the clairvoyance capabilities of possessed people. In other words, while Nicole's words claimed visionary powers, she was clearly ambivalent about these powers, and her body expressed a rejection of this responsibility].[571]

Há uma mudança na narrativa, portanto, que se inicia com as suspeitas de Guillaume Lourdet e Claude Lautrichet e se concretiza com o diagnóstico dado pelo padre Pierre de la Motte. A chegada desse último personagem desencadeou um efeito fantástico que resultaria no chamado Milagre de Laon. Nicole perdeu a visão, a audição e a capacidade de falar, como o próprio demônio havia previsto em conjurações anteriores. Como dito anteriormente, o dominicano restaurou as capacidades perdidas, mas Nicole voltou a sofrer com a privação de sentidos em outras ocasiões. Os exorcismos chegavam a durar até 10 horas.[572]

Esse primeiro exorcismo performado por Pierre de la Motte é nomeado por Sarah Ferber (2004) como um "exorcismo probatório", ou seja, um primeiro ritual cujo objetivo era apenas o de estabelecer a fonte das aflições,[573] lembrando que a possessão, nesse momento, ainda era uma suspeita, não havia uma confirmação formal. Esse primeiro ritual fora aprovado pelo mestre Christophe de Héricourt, em Bours, que substituía bispo, em viagem para encontrar o rei Carlos

---

[570] Marcos 15: 25-37.
[571] SLUHOVSKY, Moshe. A Divine Apparition or Demonic Possession?… *Op. Cit.*, p. 1048. [Tradução nossa].
[572] ROGER, Joseph. *Histoire de Nicole de Vervins… Op. Cit.*, p. 73.
[573] FERBER, Sarah. *Demonic Possession and Exorcism… Op. Cit.*, p. 22.

IX.[574] Nessa sessão inicial, o demônio se revelou Belzebu e afirmou, de acordo com o relato de Jean Boulaese (1573), que Nicole lhe havia dado o seu consentimento ao crer que ele seria seu avô.[575] A moça, portando, fora vítima de um estratagema demoníaco, o que diminuía sua culpa em relação a um processo de feitiçaria, mas não a absolvia do pecado.

Nesse momento ocorreu a revelação. Nicole afirmou poder ver a entidade. Ela possuía a aparência de um homem "feio e negro [laid et noir]".[576] A descrição do demônio enquanto um homem negro aparece em outros casos, como veremos adiante. Essa é uma imagem recorrente. A estigmatização de pessoas negras foi recorrente nos casos estudados nessa tese. Não-brancos aparecem recorrentemente no papel oposto ao dos padres, ou seja, como representantes do Mal, em especial no contexto da colonização e com o aumento do tráfico de pessoas do continete africano. Pensando a história do racismo de forma mais ampla, Ahmed Lemligui (2011) escreveu:

> Desde o século XVII, aparecem estereótipos que visam explicar as diferenças físicas de africanos ou dos indígenas da América. Essas diferenças – que eram explicadas na época por influência do ambiente em que viviam – são percebidas como causa de inferioridade. Ao fim do século XVIII e no século XIX é operada, através de uma pseudo-análise científica, uma definição de raça, que agrega atributos biológicos e culturais.
> [Dès le XVIIème siècle, apparaissent des stéréotypes qui cherchent à expliquer les différences physiques des Africains ou des Indiens d'Amérique. Ces différences — que l'on explique à l'époque par l'influence de l'environnement dans lequel ils vivent — sont perçues comme cause d'infériorité. A la fin du XVIIIème et au XIXème siècles s'opère, dans une pseudo analyse scientifique, une définition de la race, qui amalgame des attributs biologiques et culturels].[577]

Nesse caso, observamos a estigmatização de não-brancos no contexto das Guerras Religiosas para a promoção da Igreja Católica enquanto representante do Bem. Nesse sentido, o inimigo era externo, vindo do Inferno. Sua representação também era externa à Europa e à branquitude, provinda das colônias americanas e do continente Africano. Só os padres poderiam salvar Nicole do "homem feio e negro" que a atormentava. Essa imagem trazia consigo uma carga extremamente negativa. Lembremos que há uma interpretação teológica que racializava os filhos do personagem bíblico Noé, na história do Dilúvio.

---

[574] ROGER, Joseph. *Histoire de Nicole de Vervins… Op. Cit*., p. 58.
[575] BOULAESE, Jean. *L'abbregee histoire… Op. Cit*., p. 5.
[576] *Ibidem*. [Tradução nossa].
[577] LEMLIGUI, Ahmed. Histoire d'un racisme au long cours - Quelques pistes pour un travailleur social. *Le sociographe*, n. 34, p. 13-23, 2011, p. 14. [Tradução nossa].

> Eles possuem três cores de pele, branca, amarela e negra, que viriam dos três filhos de Noé, Sem, ancestral dos semitas, Jafé, ancestral dos povos europeus e Cam, o maldito, ancestral dos africanos.
> [ils comptent trois couleurs de peau, blanche, jaune et noire, qui seraient issues des trois fils de Noé, Sem, ancêtre des Sémites, Japhet, ancêtre des peuples européens et Cham le maudit, ancêtre des Africains].[578]

Segundo essa interpretação, os negros traziam na pele a marca de uma maldição muito antiga, portanto, uma justificativa teológica para, em um primeiro momento, a estigmatização de pessoas negras e, a partir do século XVIII, na concepção de Lemligui, o racismo.[579] A relação entre a pele negra e o Mal no repertório mental europeu moderno era tão grande que a imagem do homem negro aparecia em rituais de exorcismo como uma forma de justificar a realidade da possessão. Essa imagem era entendida como prova da presença demoníaca.

Após essa revelação, a dinâmica da narrativa se altera. O demônio teria confessado, em meio às conjurações, que não mais tinha controle sobre a alma da jovem, apenas sobre seu corpo, uma vez que ela não mais acreditava que ele fosse seu avô. Dessa forma, temos a estrutura clássica da possessão: uma jovem mulher cujo corpo é controlado pelo demônio, enquanto a alma sofria, presa à carne que gritava.

A representação do corpo como prisão se deu pelo fato de Nicole ter ficado surda, cega e muda pela obra do Demônio. A justificativa dada por Boulaese (1573) foi a de que, dessa maneira, a entidade maligna a impediria de se confessar, dificultando sua expulsão do corpo da jovem. A solução para o problema de privação de sentidos da jovem foi o toque da verdadeira cruz, que a possibilitou de concluir o segundo passo desse remédio espiritual, o consumo da hóstia.[580] O autor deixa bastante claro que o que Nicole estava recebendo era o próprio Cristo. O que fez o demônio Belzebu fugir, foi a "presença do Rei dos Reis [presence du Roy des Roys]".[581] O relato que se segue se assemelha a um embate físico, uma perseguição de Cristo a Belzebu, que percorria o corpo da moça para fugir do Filho de Deus.

---

[578] SAVY, Nicole. Le racisme à travers l'histoire : choses, mots et idées. *Hommes & Libertés* n. 172, p. 35-38, dez. 2015, p. 35. [Tradução nossa].
[579] Essa interpretação racista da Bíblia não é algo que ficou no passado. No Brasil, em 2011, o deputado e pastor Marco Feliciano causou controvérsia ao afirmar ser "fato" que os africanos descenderiam de um ancestral amaldiçoado por Noé. Cf. BRESCIANI, Eduardo. No Twitter, deputado diz que africanos são amaldiçoados. *Exame*, 31 mar. 2011. Tecnologia. Disponível em: https://exame.com/tecnologia/no-twitter-deputado-diz-que-africanos-sao-amaldicoados/. Acesso em: 17/05/2021.
[580] BOULAESE, Jean. *L'abbregee histoire… Op. Cit.*, p. 6.
[581] *Ibidem*. [Tradução nossa].

O corpo de Nicole, portanto, tornou-se um campo de batalha, onde Bem e Mal se digladiavam pela sua posse e pelo controle da alma. Belzebu fugiu para uma das pernas da moça, mas resolveu ficar em seu braço esquerdo, sobre o qual a jovem não possuía mais controle. Enquanto isso, Nicole relatou a visão dos outros 29 demônios que acompanhavam o Senhor das Moscas. Eles se apresentaram em três formas: como homens feios que portavam espadas e punhais e tentavam matá-la; como gatos pretos grandes como ovelhas, que a arranhavam, a mordiam e a estrangulavam; e como chamas de fogo que penetravam seus olhos e sua boca. [582]

Ali mesmo em Notre-Dame-de-Liesse, Pierre de la Motte expulsou 26 dos 30 seres infernais que atormentavam a jovem Obry. No dia seguinte expulsou mais um, de nome legio. O grande espetáculo, porém, ainda estava para acontecer. Foi somente em 24 de janeiro de 1566, uma quinta-feira, que Nicole foi conduzida a Laon e um primeiro exorcismo foi realizado de forma pública. Na obra *De summopere consyderando miraculo victoriae Christi*, publicada em 1566, Jean Boulaese relata a presença de 60 mil testemunhas.[583]

A aglomeração foi tamanha, que foram levantados andaimes para abrigar o público que assistia às sessões de expulsão demoníaca.[584] Esse é um fato bastante destacado pelo autor. É evidente o seu intuito, reforçar que o caso era real e não uma fraude, pois, segundo sua lógica, seria impossível fazer qualquer espécie de trapaça em frente a tantas pessoas sem que ninguém notasse. Os exorcismos performados por la Motte foram espetáculos praticamente diários entre novembro de 1565 e janeiro do ano seguinte.[585]

Ministros huguenotes também foram a Vervins, na tentativa de exorcizar a jovem. Contudo, Boulaese reforça que Belzebu disse que os reformados não tinham qualquer poder sobre ele, uma vez que ele próprio seria o mestre da nova confissão religiosa.[586] É importante destacarmos a seção em que Boulaese colocou essa informação. A publicação *Le thrésor et entière histoire de la triomphante victoire du corps de Dieu sur l'esprit maling Beelzebub, obtenuë à Laon l'an mil cinq cens soixante six* (1578) foi dividida em três partes. Contudo, há uma sessão antes da dita análise. O autor descreve os eventos ocorridos com Nicole. Essa divisão evoca uma separação – intencional – entre os fatos e a análise. Dessa forma, dentro da narrativa

---

[582] *Ibidem*.
[583] BOULAESE, Jean ; POSTEL ; Guillaume. Edition Critique Irena Backus. *De summopere… Op. Cit*., p. 8.
[584] *Ibidem*, p. 14.
[585] FERBER, Sarah. *Demonic Possession and Exorcism… Op. Cit*., p. 26.
[586] BOULAESE, Jean. *Le thrésor et entière histoire de la triomphante victoire du corps de Dieu sur l'esprit maling Beelzebub, obtenuë à Laon l'an mil cinq cens soixante six*. Paris : chez Nicolas Chesneau, 1578, p. 31.

apresentada, Belzebu ser mestre dos protestantes não é uma questão de opinião, mas sim um fato, uma vez que fruto da confissão.

Era dessa forma que se construíam os ataques. A ligação entre os protestantes e o Diabo não aparecia como uma opinião, como parte da análise, como algo que necessitasse de argumentação. Ao colocar essa informação no resumo dos fatos, Boulaese se isenta de explicações e justificativas. As palavras ditas por Nicole, interpretadas como uma confissão direta do demônio, estimulavam as animosidades e os ataques aos reformados, que não os receberam sem respostas.

Nicole foi conduzida a Laon após a frustrada tentativa de assassinato de Pierre de la Motte. Nesta cidade, o bispo Jean de Bours tinha a missão de expulsar três demônios ainda restantes: Astaroth, Cérberos e Belzebu. Os rituais suscitaram queixas por parte dos reformados. Um magistrado local, então, interveio na autoridade da Igreja Católica e exigiu que representantes das duas religiões estivessem presentes, a fim de verificar a existência ou a ausência de possíveis abusos.[587] O magistrado, supomos, tentou acalmar os ânimos e, talvez, abafar o caso. Era um período interrupção dos conflitos armados e a presença da endemoniada trazia riscos à manutenção da paz na região.

A condução do caso de possessão em Laon aumentou ainda mais os atritos entre católicos e protestantes, ao ponto que, os reformados, segundo os relatos de Boulaese, tentaram capturá-la. A jovem, de fato, no final de janeiro, foi conduzia à prisão por ordem de Claude Dumangé, lugar-tenente de Laon, aliado dos protestantes. Lá, um médico lhe deu uma bebida que foi descrita nos relatos católicos como um líquido altamente suspeito.[588] A administração do suposto medicamento ocorreu após uma crise – para os huguenotes, convulsiva, para os católicos, demoníaca – em que Nicole teria curvado sua barriga, andando de maneira não natural, com os pés e a cabeça no chão.[589]

Apesar das controvérsias, o Diabo foi declarado a fonte da crise de Nicole. Assim, a jovem foi reconduzida à tutela católica. Os exorcismos continuaram na catedral da cidade, a única igreja que conseguia receber o grande público, calculado por Boulaese em 20 mil pessoas. Foram necessários oito ou dez homens jovens e fortes para conduzi-la à catedral, tamanha era a

[587] *Ibidem*, p. 32.
[588] BOULAESE, Jean ; POSTEL ; Guillaume. Edition Critique Irena Backus. *De summopere… Op. Cit.*, p. XVI.
[589] BOULAESE, Jean. *Le thrésor… Op. Cit.*, p. 32.

força de suas convulsões.[590] A maneira como o caso foi conduzido tinha por objetivo espetacularizar aquele corpo convulsionário. Os sinais de possessão precisavam ser vistos e compreendidos para que pudessem ser organizados em uma sequência narrativa que dava crédito à versão de possessão demoníaca.

Dentro do edifício, sob os olhares das testemunhas, Boulaese relatou que Nicole teria levitado a uma altura de 6 pés, ou, aproximadamente, 1,83 metro. Entre outros feitos fantásticos, o demônio falava através da jovem, que permanecia com a boca aberta, sem mexer os lábios e com a língua para fora. O ser infernal respondia ao padre exorcista em latim. O corpo de Nicole continuava com os movimentos violentos. Nesse momento, o demônio possessor fez graves acusações contra os huguenotes. De acordo com a confissão, os reformados haviam instruído o médico que atendeu Nicole na prisão a dar uma dose de veneno – o tal do líquido misterioso relatado anteriormente. Uma hóstia sagrada teria sido roubada por eles, que a quebraram em três partes e as colocaram em água fervente.[591]

O ato consistia em uma grave ofensa ao catolicismo. Partindo da perspectiva da transubstanciação, defendida pelos católicos, a hóstia se tornava *literalmente* o corpo de Cristo, logo, um ataque desses à hóstia, era um ataque ao corpo do filho de Deus, o que colocava os huguenotes como inimigos de Cristo. Esse tipo de narrativa reforçava o papel heroico dos exorcistas, clamado pela Igreja, e, ao mesmo tempo, aproximava protestantes e demônios.

Sendo o demônio mais forte, Belzebu era o que falava através de Nicole. Seu objetivo com a possessão, quando foi questionado, era o de unir os homens em uma só religião.[592] Em *L'abbregee histoire* (1573), o autor contou uma versão mais direta. Segundo essa publicação, Belzebu teria falado especificamente na conversão de protestantes.[593] Nesse sentido, as tribulações de Nicole serviriam à união do povo ao redor da verdadeira igreja cristã, a Igreja Católica. Essa questão aparece novamente em outra passagem de Boulaese. Recusando-se a sair do corpo da jovem, o demônio tornou-se mais violento, visível por meio dos gritos, urros e das levitações. Foi preciso a união do público, que clamou pela misericórdia divina, para que a moça fosse libertada do controle diabólico.[594]

---

[590] *Ibidem*.
[591] *Ibidem*, p. 33.
[592] "unir todos os homens em uma religião [assembler tous les hõmes en vne religiõ]". Cf. *Ibidem*. [Tradução nossa].
[593] *Idem*. *L'abbregee histoire*... *Op*. *Cit*., p. 8.
[594] *Idem*. *Le thrésor*… *Op*. *Cit*., p. 33-34.

Nicole ficou inconsciente, com o corpo tão rígido que era impossível movê-la, nem ao menos seu nariz e suas orelhas. Foi somente pelo consumo da hóstia que ela recuperou sua saúde. Boulaese deixa claro que foi o corpo de Cristo que curou a moça. Entretanto, diversos huguenotes continuavam a contestar a realidade do suposto milagre. Foi a razão pela qual o bispo convidou autoridades reais e eclesiásticas a acompanharem os rituais de expulsão demoníaca. Novamente seu corpo tornou-se um espetáculo. As convulsões e os gritos já eram mais recorrentes nesse ponto, porém, sob o olhar desse novo e importante público, Boulaese relata que ocorreu uma transformação na face de Nicole. Ela não possuía mais a "face de uma mulher, mas a do grande Diabo, mais horrível que qualquer Diabo que é pintado sem chifres [visage de Femme, mais du grand Diable plus horrible qu'aucun Diable qu'on peinct sans cornes]".[595]

Desenrola-se, então, o chamado Milagre de Laon. Ele tem uma grande importância nesta pesquisa devido aos usos políticos do caso. O público presente participava ativamente dos rituais, o que significa que a Igreja estava recorria às pessoas como combatentes. Estimulava sentimentos de pertencimento ao catolicismo, ao mesmo tempo em que relacionava o inimigo – o Diabo – à igreja reformada. O impulsionador dessa união era o medo. Aqui, entendemos o medo seguindo a interpretação de Jean Delumeau (2009), como "o hábito que se tem, em um grupo humano, de temer tal ou tal ameaça (real ou imaginária)".[596]

Amedrontado pelos terríveis feitos corporais de Nicole, o público se uniu clamando pela misericórdia divina. O plano de Belzebu, no final das contas, era o mesmo da Igreja Católica: a reunião dos cristãos sob uma só confissão. Essa união se dava pelo medo. Um sentimento de batalha também aflorava. O bispo exorcista conseguiu incluir a população no ritual. As pessoas presentes se assustavam, gritavam, saíam correndo e auxiliavam o ritual com sua fé. Dessa forma, foram incluídas no exército do Bem na luta contra o Mal.

4.1.1 O MILAGRE DE LAON

Nomeia-se de Milagre de Laon a expulsão demoníaca em três partes que se deu na catedral dessa cidade. Novamente, o público teve uma importante participação no ritual. Boulaese e outros autores católicos afirmam que Nicole somente foi salva por intermédio do corpo de Jesus, ou seja, pelo consumo da hóstia. Dentro de seu corpo, Deus perseguia o Diabo em um

[595] *Ibidem*, p. 34. [Tradução nossa].
[596] DELUMEAU, Jean. *História do medo no Ocidente... Op. Cit.*, p. 32.

embate físico. Foram necessárias três expulsões, pois Belzebu continuava a retornar para o corpo da jovem.

Boulaese resume a série de expulsões em um parágrafo:

> Dos trinta Diabos que possuíram a pobre mulher, o CORPO DE DEUS expulsou vinte e seis na igreja de Notre-Dame de Liesse, um outro de nome Legio, na igreja de Pierre-pont, e os três últimos, Astaroth, Cérberus e Belzebu, na grande Igreja de Notre-Dame de Laon. De todos se viram e se conheceram sinais claros.
> [Des trintes Diables doncques qui possedoient la pauure Femme, le CORPS DE DIEV en chasse vingt-six en l'Eglise de nostre Dame de Liesse : Et vn autre nommé Legio, en l'Eglise de Pierre-pont : & les trois autres, Astaroth, Cerberus & Beelzebu, en la grãde Eglise de nostre Dame de Laon. De tous lesquels se sont veuz & cogneuz signes manifestes].[597]

O milagre, oficialmente, era a expulsão, porém, no campo dos embates religiosos, a grande vitória a que se refere Boulaese é a reconversão de diversos protestantes.[598] Pode-se perceber que a inclusão do público, não somente como espectadores, mas também como participantes do exorcismo, surtiu um efeito muito desejado pelo clero católico. O espetáculo inclusivo da possessão de Nicole Obry suscitou sentimentos de pertencimento do público que assistia. A narrativa era a de que o povo, ao lado dos guardiões da Palavra de Deus, rechaçava o Demônio diante da presença do corpo de Deus.

Dos três demônios, Astaroth foi o primeiro a ser exorcizado, em 27 de janeiro de 1566, antecedendo a primeira prisão de Nicole e a polêmica do líquido misterioso administrado pelo médico huguenote. Em 29 de janeiro havia uma procissão marcada, mas as autoridades conseguiram concentrar as manifestações no interior da catedral, evitando ampliar os conflitos entre reformados e católicos.

No dia 2 de fevereiro, festa da Purificação de Nossa Senhora, Cérbero foi expulso do corpo da jovem. Foi somente no dia 8 de fevereiro que o milagre se concretizou. Nessa data, Belzebu, o mais forte dos demônios possessores de Nicole, foi exorcizado. A prova de sua saída foi a recuperação dos movimentos do braço esquerdo de Nicole, paralisado até então.[599] Mais uma vez, os exorcistas ofereceram um sinal físico para reforçar a narrativa da possessão.

---

[597] BOULAESE, Jean. *Le thrésor… Op. Cit*., p. 35.
[598] *Idem*. *L'abbregee histoire... Op. Cit*., p. 10.
[599] BACKUS, Irena. Le miracle de Laon comme moyen de conversion violente. Le cas de Wilhelm van der Linden, évêque de Roermond, et de Johannes Campanus. *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français (1903-2015)*, v. 141, p. 303-321, Juillet-Août-Septembre 1995, p. 308-309.

A história, porém, estava longe de acabar. Após o milagre, a jovem adoeceu gravemente. Recebeu, pela segunda vez, a extrema-unção e chegou a ser declarada morta pelos clérigos, até a chegada de um médico que percebeu que a moça ainda apresentava sinais de vida. A grande repercussão do milagre e as verdades reclamadas pelos católicos continuavam a incomodar os protestantes. Os huguenotes apresentaram uma queixa ao governo de Ilha da França. O lugar-tenente do governador foi enviado a Laon e determinou que, após a recuperação, Nicole deveria voltar à sua cidade natal.[600]

Aparentemente livre do Demônio, as tormentas enfrentadas pela jovem estavam longe de acabar. A dificuldade em se alimentar permanecia. Nicole não comia "outra coisa, a não ser o CORPO DE DEUS [autre chose que le CORPS DE DIEV]".[601] Os pequenos milagres, isto é, o consumo de hóstias por parte de Nicole, a curavam temporariamente, e continuavam a ser realizados diante do público. Mais uma vez, os huguenotes protestaram e intervieram. A jovem foi entregue ao Príncipe de Condé, Luís I de Bourbon (1530-1569), líder protestante. Em sua moradia, na presença de católicos e reformados, deu-se uma nova grande polêmica.

Boulaese (1578) afirma que a jovem sobreviveu 5 dias e 4 noites e meia apenas alimentada, espiritual e corporalmente, com o corpo de Cristo.[602] Contudo, outros relatos apontam que Nicole se alimentou normalmente antes de chegar na presença de Condé.[603] Mesmo Boulaese admitiu isso em *L'abbregee* (1573). Os ânimos se acirraram quando a jovem foi conduzida novamente à prisão, para que se pudesse averiguar se o feito fantástico se tratava de um milagre, ou se havia engodo.

Nicole foi liberta da prisão na terça-feira, dia 27 de agosto de 1566, por ordem direta do rei Carlos IX, que tratou do assunto com Christofle de Hericourt, reitor da igreja de Laon. Três dias depois, Sua Majestade solicitou a presença de Nicole, a interrogou e a ouviu no parque de Marchais, perto de Liesse.[604] Após essa data, estava oficialmente declarado que um milagre havia ocorrido na cidade de Laon. A intervenção real colocou um ponto final na polêmica, favorecendo o lado católico. A polêmica em torno de Nicole Obry não foi um embate armado entre exércitos, mas não deixa de ser um capítulo das Guerras Religiosas. Uma disputa ocorrida durante um período de paz armada.

---

[600] BOULAESE, Jean. *Le thrésor… Op. Cit*., p. 35.
[601] *Ibidem*, p. 36.
[602] *Ibidem*.
[603] BOULAESE, Jean ; POSTEL ; Guillaume. Edition Critique Irena Backus. *De summopere… Op. Cit*., p. XIX.
[604] BOULAESE, Jean. *L'abbregee histoire... Op. Cit*., p. 13.

Nicole apenas voltou a aparecer nos relatos de possessão em 1577, quando foi protagonista de outro milagre. A jovem estava cega, mas foi curada ao tocar a relíquia da cabeça de João Batista, na igreja de Amiens, no dia 19 de maio. O bispo de Amien, Geoffroy de Martonie, exigiu um longo exame de Nicole e não declarou o milagre oficialmente, pois fora o foco de uma polêmica muito recente. Além disso, o ano de 1577 foi marcado pelo início da sexta Guerra de Religião, devido à ruptura das famílias Valois e Guise, sendo encerrada com o Édito de Poitiers, assinado em 8 de outubro daquele mesmo ano. A não declaração de milagre, contudo, não impediu a publicação de obras que exaltassem o ocorrido como um fato miraculoso.

Uma delas foi a *Histoire veritable de la guerison admirable, advenue et faicte par la bonté et misericorde de Dieu tout puissant, tout à l'heure, à l'endroit d'une femme nommée Nicole Obry, femme de Loys Pierret, de longtemps privée de l'usage de la veuë... à l'attouchement de la venerable relique du chef de monsieur S. Jean Baptiste, en la grande église d'Amiens, le dimenche 19e jour de may 1577* (1578), obra anônima que se propõe a relatar essa cura de Nicole como miraculosa. A publicação apresenta um breve relato do ocorrido e traz em anexo duas odes a São João Batista, compostas por Jean des Caurres.

No dia 19 de maio de 1577, Nicole foi curada da cegueira após uma missa na capela dedicada a São João Batista, dentro da Catedral de Amiens. A cerimônia foi realizada na presença da relíquia, que está na catedral desde o século XIII e lá permanece até hoje. Nesta época Nicole tinha 27 anos, continuava casada e havia perdido a visão na quaresma anterior. Apesar de ter se consultado com médicos e cirurgiões de Vervins, Laon e Belleperche, ninguém conseguiu ajudá-la.[605] Neste último evento, contudo, sem os típicos sinais de possessão, o protagonismo foi da relíquia do santo. Em ocorrências tidas como sobrenaturais, a mulher ganha uma atenção maior, como no caso de Nicole, quando seu corpo é considerado possuído, em outras palavras, quando o sofrimento se torna um espetáculo.

Ainda sobre Nicole, devido à notoriedade de seu caso, foram escritos outros trabalhos que foram complicados por Jean Boulaese em uma obra denominada *Le thrésor et entière histoire de la triomphante victoire du corps de Dieu sur l'esprit maling Beelzebub, obtenuë à*

[605] HISTOIRE veritable de la guerison admirable, advenue et faicte par la bonté et misericorde de Dieu tout puissant, tout à l'heure, à l'endroit d'une femme nommée Nicole Obry, femme de Loys Pierret, de longtemps privée de l'usage de la veuë... à l'attouchement de la venerable relique du chef de monsieur S. Jean Baptiste, en la grande église d'Amiens, le dimenche 19e jour de may 1577. Paris : Chesneau, 1578, p. 2.

Laon l'an mil cinq cens soixante six (1578). Nela, temos acesso a mais análises sobre o caso e alguns outros desdobramentos.

4.1.2 O *LE THRESOR* DE JEAN BOULAESE

Além de ter relatado pessoalmente ao rei Carlos IX os acontecimentos de Laon, Christofle de Hericourt escreveu um relato intitulado *L'histoire de la sacree victoire, obtenu a Laon, contre Beelzebub par la realle presence du precieux corps de nostre Sauueur & Seigneur IESVS-CHRIST, au Sacrement de la vraye Eucharistie, l'An 1566* [A história da sagrada vitória, obtida em Laon, contra Belzebu pela real presença do precioso corpo de nosso Salvador & Senhor JESUS-CRISTO, ao Sacramento da verdadeira Eucaristia, o ano 1566]. A versão consultada está compilada no *Le thrésor et entière histoire de la triomphante victoire du corps de Dieu sur l'esprit maling Beelzebub, obtenuë à Laon l'an mil cinq cens soixante six* (1578), de Jean Boulaese.

O relato foi escrito com a finalidade de combater "a repreensão de alguns e a calúnia de muitos, especialmente daqueles que nasceram para a contradição [la reprehension d'aucuns, & les calomnies de plusieurs naiz à contradictiõ]".[606] No caso, os nascidos à contradição era uma referência aos protestantes, que não aceitaram a realidade do milagre e acusaram os católicos de fraude.

Hericourt retoma a história cristã da criação, opondo os anjos, seres aliados a Deus, aos aliados de Satã, um anjo caído que está sempre à espreita para surpreender aqueles que se afastam da casa de Deus – no caso, a Igreja Católica. Fora da Igreja, não existiria nada, a não ser "perigo e ameaça [danger & peril]".[607] O que estava acontecendo, na perspectiva do autor, era uma guerra aberta de Satã contra os membros da Igreja Católica.

Um grande elogio é feito a Carlos IX. Segundo Héricourt, foi reconfortante a visão do

> Príncipe natural e Senhor soberano em uma juventude ricamente dotada de toda virtude, com demonstração de uma singular piedade e santidade de religião. Certamente, percebi

[606] HERICOURT, Christofle. L'histoire de la sacree victoire, obtenu a Laon, contre Beelzebub par la realle presence du precieux corps de nostre Sauueur & Seigneur IESVS-CHRIST, au Sacrement de la vraye Eucharistie, l'An 1566. In : BOULAESE, Jean. *Le thrésor et entière histoire de la triomphante victoire du corps de Dieu sur l'esprit maling Beelzebub, obtenuë à Laon l'an mil cinq cens soixante six*. Paris : chez Nicolas Chesneau, 1578, p. 30. [Tradução nossa].
[607] *Ibidem*, p. 34. [Tradução nossa].

> na Majestade do Rei um zelo muito cristão, e na Rainha, sua mãe muito virtuosa, uma sagacidade e prudência incomparável na busca da verdade.
> [Prince naturel & souuerain Seigneur en telle ieunesse si richement doüé de toute vertu, auec demonstration d'une singuliere pieté & saincteté de religion. Certainement ie remarquay en la Maiesté du Roy un zele tres-chrestien, & en la Royne, sa tres-virtueuse mere, une sagacité & prudence incomparable à l'inquisition de la verité].[608]

Na época em que chegou a Laon, o rei ainda não havia completado seus 16 anos. O juramento que fizera quando da sua coroação, incluía "a promessa de proteger a Igreja e de extirpar a heresia".[609] Ora, a heresia é sempre definida a partir da religião dominante, por isso a preocupação em manter o rei do lado da igreja, sobretudo por ocasião da polêmica, como foi o caso Obry.

O segundo relato compilado é de autoria do próprio Boulaese. Seu *Le manuel de l'admirable victoire du corps de Dieu sur l'esprit maling Beelzebub, obtenü à Laon 1566* [O manual da admirável vitória do corpo de Deus sobre o espírito maligno Belzebu, obtida em Laon 1566], se propunha a corrigir algumas informações do primeiro relato. A começar a mais gritante, o número total de pessoas que assistiu aos rituais de exorcismo. Em um primeiro momento, Boulaese falou em 60 mil indivíduos, porém, nessa nova publicação, o número foi elevado para 150 mil pessoas.[610]

Pierre de la Motte e Guillaume Lourdet escreveram uma ata sobre os acontecimentos passados em Notre-Dame de Liesse. Nela é possível ter acesso mais detalhado à performance do dominicano. Os exorcismos ocorreram logo após a missa. Ainda durante a celebração, após o ofertório, Nicole foi colocada em frente à imagem de Nossa Senhora até o término da eucaristia. O primeiro objetivo do exorcista foi o de descobrir o nome do demônio possessor, Belzebu. Após isso, perguntou quantos seres infernais ocupavam o corpo da moça. Diante da recusa do demônio de sair de Nicole, la Motte tomou uma hóstia em suas mãos e proferiu as seguintes palavras:

> Eu te comando por parte do DEUS vivo, o grande Emanuel, que tu vês & crês, que vós ides sair do corpo desta criatura.

---

[608] *Ibidem*, p. 39. [Tradução nossa].
[609] GIUMBELLI, Emerson. A Religião que a Modernidade Produz: Sobre a História da Política Religiosa na França. *DADOS* – Revista de Ciências Sociais, Rio de Janeiro, v. 44, n. 4, p. 807-840, 2001, p. 811.
[610] BOULAESE, Jean. *Le manuel de l'admirable victoire du corps de Dieu sur l'esprit maling Beelzebub, obtenü à Laon 1566*. In : _____. *Le thrésor et entière histoire de la triomphante victoire du corps de Dieu sur l'esprit maling Beelzebub, obtenuë à Laon l'an mil cinq cens soixante six*. Paris : chez Nicolas Chesneau, 1578, p. 43.

> [Ie te cõmande de par de DIEV viuant, le grand, Emmanuel, lequel tu vois & crois, que vous ayez à sortir hors du corps de ceste creature].[611]

Enquanto isso, o exorcista segurava a hóstia e a cruz, causando convulsões na possuída, o que era entendido como a manifestação física da dor do demônio. La Motte invoca para si o poder de Cristo, mesmo que de forma temporária. O público dentro da igreja entoava hinos religiosos, auxiliando o padre, ao mesmo tempo em que servia de testemunha do poder da Igreja Católica.

Sendo um demônio de alta hierarquia infernal, Belzebu se recusava a sair pelo mandato do padre Pierre de la Motte. O ser sobrenatural exigia, portanto, a presença do bispo de Laon,[612] uma posição equivalente à sua, em lados opostos do combate, é evidente. Nesse sentido, é reforçada a hierarquia clerical através da própria noção de quem possui mais – ou menos – poder sobre os demônios. Não era mais necessário saber apenas entoar as palavras de ordem do ritual. Para expulsar os demônios de maneira eficiente, também era necessária uma posição hierárquica que permitisse ao religioso proferir as ordens. La Motte, sendo somente um padre, conseguiu expulsar, ao total, 27 demônios. Os três mais conhecidos, Belzebu, Astaroth e Cérberus, estavam para além de sua autoridade, sendo necessário um combatente de maior patente, no caso, Jean de Bours, bispo de Laon. O envolvimento de clérigos de maior hierarquia também ajudava a legitimar o caso como verídico.

Já em Laon, o relato do dominicano apresenta mais detalhes sobre os exames aos quais Nicole foi submetida. Um cirurgião foi chamado. Seu braço esquerdo, que estava imóvel e desprovido de sensibilidade, foi submetido a picadas de agulhas para verificar a suposta insensibilidade. O homem também

> a amarrou com muita força perto das juntas dos braços e das pernas. Esfregou-a com força, mas principalmente as duas pernas, com um grande tecido aquecido. Retirou os pelos de sua cabeça & outras artes, que a vergonha natural nos impede de nomear. A deu vinho & pão molhado dentro da boca. Administrou água fria em seu nariz e em sua face (...).
> [la lia fort estroictement pres des ionctures des bras & des iãbes. La frotta fort, mais principalemẽt les deux iambes, auec gros linge chaut. Luy tira le poil des temples & autres parties, que la honte naturelle nous deffend nommer autrement. Luy bail la vin, &

[611] LA MOTTE, Pierre de ; LOURDET, Guillaume. Acte du maracle faict en l'eglise de Nostre Dame de Liesse, au dechassement de vingtsix diables, auec quatre autres possedants Nicole Obry de Vreuin. In : BOULAESE, Jean. *Le thrésor et entière histoire de la triomphante victoire du corps de Dieu sur l'esprit maling Beelzebub, obtenuë à Laon l'an mil cinq cens soixante six*. Paris : chez Nicolas Chesneau, 1578, p. 120. [Tradução nossa].
[612] *Ibidem*, p. 127.

> la pain moillé dedans, en la bouche. Luy ietta de l'Eaue froide au néz & au visage (…)].[613]

As medidas de restrição de movimentos ao corpo feminino eram comuns em exorcismos, assim como ações invasivas como a depilação e a introdução de objetos em orifícios. Para o clero católico, tais feitos não eram entendidos como violência, ou então, no máximo, como um ataque ao demônio possessor, pois, diante deles, não viam um copo feminino, mas um corpo possuído. Esse corpo, como exploramos anteriormente, era uma junção entre o corpo físico da mulher e o corpo virtual do demônio possessor. Dessa forma, não se entendiam como abusos essas medidas invasivas. A possuída passava para o segundo plano enquanto seu corpo se tornava um espetáculo ou um campo de batalha para o público.

O corpo de Nicole era o centro de uma performance que suscitava sentimentos no público. Em nenhum manual analisado encontramos explicitada a necessidade de infligir dor, mas diante dos relatos é impossível não nos atermos a essa questão. A dor era necessária, mesmo que isso não estivesse expresso nos manuais, para purificar o corpo possuído. Através dos efeitos da dor no corpo de Nicole era também possível explicitar ao público a luta pretendida. Se ela gritava e se contorcia, era porque o demônio estava sofrendo, uma vez que se entendia que a endemoniada não possuía controle sobre suas ações. Pretendia-se atacar o ser infernal por meio das ações invasivas e abusivas exercidas nos corpos dessas mulheres possuídas.

O objetivo não-dito dessas intervenções médicas invasivas era mostrar que, apesar de todos os procedimentos tomados, era somente pelo consumo da hóstia, o corpo de Cristo, que Nicole apresentava alguma melhora. Com isso, se justificava a jurisdição religiosa do problema. Uma possessão não poderia ter uma solução natural, uma vez que não se tratava de um problema de origem natural. Era a Igreja que deveria se ocupar da cura de Nicole. A verdadeira Igreja cristã, a católica, que conseguira politizar o caso para seu benefício próprio durante as Guerras de Religião.

4.2 FRANÇOISE FONTAINE (1591)

Aos 22 anos, Françoise Fontaine trabalhava na casa do senhor le Gay, na cidade de Louviers, na região da Normandia, norte da França. Em 1591 ela foi considerada possuída.

[613] *Ibidem*, p. 142. [Tradução nossa].

Chegou a ser presa, interrogada para, então, ser submetida aos rituais de expulsão demoníaca na catedral da cidade, diante de um grande público, tal como ocorrera no caso de Nicole Obry. No entanto, não houve, nesse caso, intervenção do rei. Dos casos analisados, este foi o mais discreto, pois se restringiu à cidade, não recebendo atenção da alta hierarquia católica ou de figuras proeminentes das Guerras de Religião.

Há uma distância temporal considerável entre os dois casos. Quando a possessão de Nicole começou, Françoise não havia sequer nascido. No contexto histórico francês, contudo, as guerras de religião conectam esses dois casos. O Édito de Nantes somente seria assinado em 1598. No começo dessa década, portanto, as animosidades seguiam fortes entre católicos e protestantes. A possessão de Françoise, embora bem menos célebre que a de Nicole, também foi atravessada por interesses político-religiosos concernentes aos conflitos entre cristãos.

Há somente um documento sobre esse caso, o processo verbal original, e um comentário sobre a possessão de Françoise Fontaine. Foi no século XIX que o bibliotecário Armand Bénet (1858-1917) transformou o documento manuscrito em um livro impresso em 1883. O original, de acordo com a introdução escrita pelo Visconde B. de Moray[614] para a edição de Bénet, estava em um convento de freiras barnabitas. Este texto introdutório é uma espécie de comentário para auxiliar o leitor na compreensão dos relatos fantásticos que se seguem.

Moray afirma que a possessão demoníaca não existia. O que havia ocorrido com Françoise fora um caso de histero-demonopatia (*hystéro-démonopathie*). Os fatos relatados foram reais, mas a conclusão fora falsa.[615] A explicação desse autor resume-se a analisar os feitos relatados como sintomas de uma neurose feminina – o autor pontua essa marca de gênero – de origem sexual. Sua explicação, como veremos a seguir, é extremamente problemática, pois negligencia diversos elementos importantes, além de ser bastante preconceituosa.

A introdução de Moray ocupa quase metade do impresso. É somente após ela que o leitor tem acesso à reprodução do manuscrito original. O processo verbal descreve o que ocorreu em cada dia desde 16 de agosto de 1591, quando tudo começou. A maior parte das entradas é assinada por Loys Morel, conselheiro real, e Loys Vouquet, escrivão. Contudo, há partes assinadas por outros personagens envolvidos. Apontaremos estas inserções quando necessário.

---

[614] Além de seu título nobiliárquico, não há mais informações sobre B. de Moray. No *website* da Biblioteca Nacional da França, há apenas o registro dessa introdução no nome do autor.

[615] MORAY, B. de. Introduction. In: BÉNET, Armand. *Procès Verbal Fait Pour Délivrer une Fille Possédé par le Malin Esprit à Lovviers*. London : Forgotten Books, 2015, p. XVII.

Henrique IV havia se tornado rei em 1589, porém só foi corado na Catedral de Chartres em 1594. O caso Fontaine se deu em meio a uma disputa militar pela conquista da França. Henrique de Navarra, futuro Henrique IV, era primo e cunhado de Henrique III, assassinado em agosto de 1589 por um frei dominicano – o primeiro regicídio da história francesa, como lembra bem a historiadora Olivia Carpi.[616] Não tendo deixado herdeiros, a sucessão foi disputada, embora o rei já tivesse apontado o primo de Navarra como seu sucessor.

Protestante e excomungado pelo Papa Sisto V (1521-1590), Henrique IV se comprometeu a não interferir na religião católica e manteve a decisão a respeito da liberdade de consciência aos protestantes, ou seja, o culto não poderia ser público.[617] Mesmo assim, o regente perdeu parte do exército real, comandado por católicos que se recusavam a receber ordens de um reformado. No início de 1591 surgiu outro atrito com o poder papal, mais precisamente, com Gregório XIV, que interveio a favor da Liga Católica e ameaçou excomungar todos os clérigos fiéis ao monarca francês.

A história de Françoise Fontaine é conhecida porque a cidade estava sob ocupação militar das tropas reais, o que incluía também a presença de funcionários da coroa. Dois capitães do exército, um inglês e outro gascão,[618] ficaram alojados na casa do senhor le Gay. Henrique IV os havia enviado à região para averiguar uma denúncia de suposta conspiração de inimigos do rei com o irmão do senhor de Fontaine Martel, que havia sido preso pelo monarca nessa mesma cidade.

Nessa noite em que receberam os capitães, 16 de agosto de 1591, a senhorita le Gay e outra mulher de nome Deshaies viram descer pela chaminé um espírito, tal como uma labareda de fogo, que foi em direção à criada, Françoise Fontaine.[619] No dia seguinte, os homens procuraram vestígios, porém, não encontraram nada que pudesse indicar que uma pessoa havia invadido o cômodo. Isso fez a senhora le Gay se lembrar de que, quando haviam comprado a casa, foram alertados de que ela seria mal-assombrada. Ela também afirmou que a jovem Françoise se comunicava com esse espírito havia 3 meses.[620]

A comunicação com espíritos não era algo de todo natural e poderia levantar diversas suspeitas sobre a integridade da jovem serviçal. O passo seguinte, por esse motivo, foi justificar

[616] CARPI, Olivia. *Les Guerres de* Religion… *Op. Cit*., p. 524.
[617] *Ibidem*, p. 535-536.
[618] Da Gasconha, região no sudoeste da França.
[619] BÉNET, Armand. *Procès Verbal*… *Op. Cit*., p. p. 2-4.
[620] *Ibidem*.

que Françoise era uma "moça de bem [fille de bien]".[621] Tal constatação tinha uma dupla finalidade. Em primeiro lugar, servia para afastar a jovem de qualquer suspeita de bruxaria. Se compararmos, os processos de Salém têm certa similaridade. Eles se iniciam com uma controvérsia acerca de possessões demoníacas e avançaram para a acusação de bruxaria.

O caso Fontaine não progrediu nessa direção. A ligação com a bruxaria, ou seja, a intencionalidade em se comunicar com espíritos ou realizar malefícios, não foi considerada pelos investigadores. Podemos parafrasear algo que fora dito no caso de Nicole Obry, o corpo da jovem de Louviers contava outra história. Em segundo lugar, a constatação sobre Françoise ser uma moça de bem servia para afastar qualquer suspeita de que a jovem fosse uma prostituta, ou então que tivesse uma vida promíscua. Assim, ela foi vista como vítima do demônio e não sua aliada.

Françoise estava vestida à maneira da vila, portando inclusive um véu de algodão que descia até o seu nariz, região em que se encontrava um grande hematoma, na face direita. O machucado tinha o tamanho de uma ameixa.[622] Os homens a fizeram duas perguntas, se ela era a servente de le Gay, ao que ela respondeu positivamente, e se ela havia invocado o espírito, ao que respondeu que não e ainda alertou aos investigadores que eles deviam atentar ao que diziam, pois ela era de Roche Guyon – uma comuna ao norte de Ilha de França. Os homens a questionaram sobre o que esse alerta significava, mas, aparentemente, não lhe deram tempo para responder, pois logo em seguida colocaram a "mão sobre de seus ombros & a ela foi dito que nós a declaramos & a fizemos prisioneira do Rei [main sur l'une de ses espaules & à elle dict que nous la déclarions & faisions prisonnière du Roy]".[623]

Ao ouvir que estava sendo presa, Françoise retirou um estojo de suas vestes e da lá pegou uma faca, com a qual tentou suicídio, levando-a em direção ao seu próprio ventre. Os homens conseguiram contê-la e impediram o ato, porém ela rapidamente se armou com uma tesoura que estava ao seu alcance. Ela tentou ferir os investigadores, mas foi novamente desarmada. A prisão formal foi, então, realizada. Em sua bolsa, encontraram somente um tostão, um meio tostão e uma moeda de dez soldos, quantia que foi entregue à esposa de Nicolas Pellet, que trabalhava na prisão.[624]

---

[621] *Ibidem*, p. 5. [Tradução nossa].
[622] *Ibidem*, p. 6.
[623] *Ibidem*. [Tradução nossa].
[624] *Ibidem*, p. 7.

Na manhã seguinte, sábado, dia 17 de agosto de 1591, Françoise foi interrogada pelo general Prévost, assistido pelo lugar-tenente Behotte, na presença de Vauquet, o escrivão já mencionado. Ao responder as perguntas, uma contradição apareceu. Na casa de le Gay, a moça havia afirmado ser de Roche Guyon, porém, quando na prisão, disse ter crescido nos subúrbios de Saint-Honoré, nos arredores de Paris. Os inquisidores questionaram-na sobre o conflito de informações. A moça disse que seus pais eram originários de Roche Guyon, por isso a afirmação anterior.[625] Não tivemos acesso a documentos que indicassem onde Françoise realmente nasceu. Contudo, essa informação não altera o modo como essa confusão foi interpretada. Para os inquisidores, isso seria um sinal de possessão demoníaca.

Outras informações prestadas também apresentavam inconsistências. Segundo ela, seu primeiro empregador fora um homem de nome Saint Denis Mailloc, alfaiate que morava perto da antiga igreja Saint Jean em Grève,[626] mais precisamente na rue de la Mortellerie, atual rue de l'Hôtel-de-Ville. A troca de nome ocorreu em 1835, após uma epidemia de cólera que fez 300 mortos somente nessa rua. Françoise morou nesse endereço por 5 anos até que seu empregador foi embora de Paris, logo após iniciado o cerco da cidade. A fonte não especifica, mas essa é uma referência ao cerco que Henrique IV manteve na tentativa de tomar Paris. Lembrando que por alguns anos ele foi rei sem ter sido oficialmente coroado e sem ocupar a capital.

Houve uma contradição em relação ao nome de seu empregador, mas a moça conseguiu justificar-se. Saint Denis Mailloc havia ido ao encontro de um irmão em Bernay, uma vila distante 140 quilômetros de Paris. Ele, porém, foi morto pela guarnição de Lisieux, uma cidade que somente foi conquistada por Henrique IV em 1590. Françoise foi a Beaumont e lá conheceu a senhora le Gay, que a levou para trabalhar em Louviers. Ela ainda não conhecia o senhor da casa, pois ele não morava ali. Na habitação começaram os eventos tidos como sobrenaturais.

Em um primeiro momento, o espírito que assombrava o lar derrubou todas as louças e panelas na cozinha. De outra vez, foi requisitado a Françoise que ela pegasse um pouco de poiré[627] na adega. Ela levava em suas mãos uma vela e um pote de estanho. A vela apagou-se como se alguém a assoprasse e o pote foi arrancado com força de suas mãos. A bebida foi

---

[625] *Ibidem*.
[626] Antiga igreja que ficava na rue de Lobau, em Paris. O edifício foi demolido no início do século XIX.
[627] Um bebida alcóolica fermentada feita a partir de pêras.

entornada em sua cabeça.[628] Outras pequenas ocorrências foram relatadas, todas no mesmo sentido de objetos se mexendo sozinhos, típicos de histórias de assombração.

É interessante que no documento não há qualquer menção a uma dúvida em relação à aparição do fantasma. Os séculos XVI e XVII foram repletos de histórias sobre aparições de mortos, em especial na França. O assunto estava longe de ser tratado como uma crendice qualquer. De fato, o Parlamento de Paris, assim como outros parlamentos regionais, chegou a julgar processos relativos a casas mal-assombradas. Um caso que chegou aos magistrados parisienses em 1576, por exemplo, envolvia um locatário que demandava o cancelamento sem ônus do contrato devido ao imóvel estar "infestado de espíritos [infestée d'esprits]".[629] Nesse caso, foi constatado, segundo o tribunal, que havia um fantasma, a mãe do proprietário que ainda residia, mesmo após sua morte, no local. O locatário foi autorizado a romper o contrato.[630]

A historiadora francesa Caroline Callard (2019) aponta uma forte ligação entre o contexto das Guerras de Religião e a proliferação de casos de aparições fantasmagóricas, sobretudo após a década de 1560. De acordo com Callard, as Guerras de Religião, nomeadas de guerras franco-francesas por Olivia Carpi (2012), fragilizaram a noção de segurança atrelada ao lar:

> No século XVI, a casa não protege mais: nem dos soldados, nem dos malfeitores – que proliferam em razão das perturbações –, nem mesmo dos vizinhos tornados inimigos por conta da divisão religiosa. A presença dos fantasmas objetiva a transformação do familiar em 'inquietante estranheza' e sinal da contaminação diabólica que faz do asilo doméstico um espaço letal.
> [Au XVIe siècle, la maison ne protège plus : ni des soldats, ni des malfaiteurs – qui prolifèrent à la faveur des troubles –, ni même des voisins devenus ennemis sous l'effet de la division religieuse. La présence des fantômes objective la transformation du familier en 'étrangeté inquiétante' et signale la contamination diabolique qui fait de l'asile domestique un espace létale].[631]

Não só o contexto histórico e o recorte geográfico, mas também a vida pessoal de Françoise fora afetada pelos conflitos religiosos. O diabo estava à solta, de acordo com certos teólogos escatológicos da época. Ele poderia aparecer sob diversas formas, inclusive fantasmas

---

[628] BÉNET, Armand. *Procès Verbal… Op. Cit*., p. 11.
[629] CALLARD, Caroline. *Le temps des fantômes :* spectralités de l'âge moderne (XVIe-XVIIe siècles). Paris : Fayard, 2019, p. 50. [Tradução nossa].
[630] A. N., X¹ A5062, fol. 189rº-192vº.
[631] CALLARD, Caroline. *Le temps des fantômes... Op. Cit.*, p. 82. [Tradução nossa].

domésticos, sobretudo os não identificados. As aparições domésticas são marcadas, geralmente, pelo reconhecimento do fantasma como um parente ou um antigo proprietário.[632]

No caso de Françoise Fontaine, não ocorreu um reconhecimento da identidade da aparição. Além disso, por conta das inconsistências nas respostas dadas no interrogatório e da tentativa de suicídio, o caso foi interpretado como uma aparição demoníaca, transformando-se em possessão à medida em que a moça apresentava mais e mais reações corporais. Novamente, podemos observar os sinais sendo organizados pelos investigadores em uma narrativa de possessão demoníaca. Esse fenômeno dava sentido aos estranhos acontecimentos da casa le Gay e às reações de Françoise.

A terceira entrada do processo data do mesmo dia que a anterior, porém no período da noite. Nicolas Pellet, o funcionário da prisão, foi até Morel e aos outros dividir sua preocupação em relação à saúde da moça, pois ela se recusara a comer ou mesmo beber água. Françoise declarou que preferia morrer a ser morta.[633] Essa constatação nos parece ser originária do grande medo da Inquisição. A moça muito provavelmente já havia ouvido histórias sobre o que acontecia com as acusadas de bruxaria e as condenadas como bruxas. Seu suposto contato com um ser sobrenatural não tinha uma explicação lógica e não se incluía nas aparições citadas por Callard. Não havia um objetivo da parte daquele espírito. Ele não parecia ter nenhuma mensagem para passar, ou mesmo um assunto não finalizado para resolver. Assim, através dessa atitude incomum, é possível supor que a jovem temia ser considerada uma bruxa e sofrer as torturas que tinham lugar nos interrogatórios e ser condenada à morte.

Os homens asseguraram a ela que se a verdade fosse falada e ela mantivesse sua crença em Deus, nada de mal iria acontecer. Françoise, então, contou sobre outros eventos aparentemente sobrenaturais que ocorriam na casa le Gay. Ela cita, por exemplo, uma vez em que foi acordada pela senhora le Gay, que estava ouvindo barulhos estranhos pela casa. Os barulhos escalaram para objetos se mexendo sozinhos. As mulheres ficaram tão assustadas que foram se refugiar na casa da vizinha, Marguerite la Coquette.[634]

Além de Françoise, a senhora le Gay, a vizinha Coquette e uma mulher não nomeada de Rouen presenciaram o estranho fenômeno que incluiu um gato que dizia "Venha, venha [Venez,

[632] A França do Antigo Regime era, de acordo com Callard (2019), um país de locatários, algo que favorecia esse tipo de aparição. Cf: *Ibidem*, p. 84.
[633] BÉNET, Armand. *Procès Verbal… Op. Cit.*, p. 12.
[634] *Ibidem*.

venez]".[635] Nessa mesma ocasião, Françoise adquiriu o hematoma em seu rosto. Segundo a jovem, uma alabarda foi atirada contra seu rosto. As perguntas dos investigadores, porém, pouco tiveram relação com esses eventos. Os homens questionaram se Françoise já havia estado com um feiticeiro ou uma feiticeira, se já havia praticado artes diabólicas e se havia se entregado ao Diabo. Às três questões a jovem respondeu negativamente.[636] A princípio, a preocupação fora de constatar se havia intencionalidade, no que diz respeito à bruxaria. Caso não houvesse, a narrativa de possessão ganhava mais força. A jovem, segundo a interpretação dos investigadores, não havia buscado pelo pacto demoníaco para benefício próprio, mas sim, fora vítima de um estratagema infernal.

Na terça-feira, dia 20 de agosto de 1591, foram chamadas para interrogatório Marguerite le Prevost, dita la Coquette, Suzanne Chevalier, Margarite le Chevalier e Perrine Fayel, todas elas moravam próximo à casa le Gay e conheciam Françoise já há algum tempo. O objetivo na convocação dessas mulheres era o de inquerir sobre a integridade moral de Françoise. Todas elas garantiram que a jovem era uma *fille de bien*, trabalhadora e confirmaram os relatos de acontecimentos sobrenaturais que ocorriam na casa.

Após os depoimentos das convocadas, Morel e Vauquet precisaram se ausentar a serviço do rei. Quando retornaram, no dia 31 de agosto, fizeram um caminho que passava em frente à prisão e, assim que foram vistos, foram chamados, pois Françoise estava sendo atormentada por um espírito maligno. Durante a ausência dos funcionários reais, a moça apresentou um comportamento estranho e considerado pouco natural. Ao entrarem na prisão, Morel e Vauquet viram que Françoise fora deixada no calabouço, pois causou medo nos outros presos. O funcionário Pierre Alix afirmou que a moça estava como que desmaiada, com a garganta inchada, se debatendo sem parar. Ele entregou a chave da prisão aos funcionários reais e falou que não voltaria a entrar no local enquanto a moça lá estivesse.[637]

Os relatores constataram que vários prisioneiros estavam assustados, incluindo um abade de Montmeter, um criminoso de lesa-majestade. Françoise estava em um estado de muita atividade. Ela ria e gritava sobre uma raposa que estava com ela no porão. Evidentemente, não havia um animal lá, o que deixou todos ainda mais assustados. Um médico, um boticário e um cirurgião foram chamados para avaliar a situação da moça, ou seja, constatar se o mal que ela

[635] *Ibidem*, p. 14. [Tradução nossa].
[636] *Ibidem*, p. 15.
[637] *Ibidem*, p. 22.

sofria era de origem natural ou não. Foram necessários 8 homens para tirar Françoise do local. De acordo com Morel e Vauquet, nesse momento, a jovem levitou a cerca de 60 centímetros do chão, caindo em seguida de costas, com os braços abertos como em gesto de cruz.[638]

Vymont, o arqueiro que acompanhava os funcionários reais e que fora designado para buscar os profissionais requisitados, voltou. Declarou ter ido à casa do médico Nicolas Roussel, médico de Rouen refugiado em Louviers, Baugeoys Gautier, cirurgião, e Urbin, um boticário da região. Os três haviam respondido que iriam à prisão após o jantar. Vymont foi então enviado para buscar o cura, que deveria vir munido de água benta. Além disso, deveria também trazer logo o médico, o cirurgião e o boticário contatados.[639]

Os ataques de Françoise não tinham fim. Vymont retornou sozinho pela segunda vez, pois os homens convocados reforçaram que só iriam após o jantar. Morel e Vauquet, então, optaram por conduzi-los coercitivamente à delegacia. Enviaram Vymont, novamente, mas dessa vez acompanhado de outros oficiais. A presença desses homens foi necessária para afastar a explicação natural. Somente eles poderiam constatar que não se tratava de doença, liberando caminho para que o ritual de exorcismo pudesse ser performado.

Enquanto isso, como a moça continuava a se contorcer, um dos policiais presentes começou a ler o Evangelho de João, pois lhe haviam dito que este livro possuía um grande poder contra demônios. A leitura fez com que a jovem levitasse mais alto e perseguisse seus algozes. Um prisioneiro de nome Desjardins, junto a outros, se soltou da cela e foi ajudar os oficiais que seguiam com o exorcismo improvisado.[640]

As movimentações sobrenaturais de Françoise cessaram. Mesmo leigo, o policial conseguiu exercer poder sobre o demônio aplicando uma técnica provinda da sabedoria popular sobre o fenômeno. Mesmo que não o tenha expulsado, um poder somente reservado aos clérigos, conseguiu acalmá-lo momentaneamente. O relato ainda apresenta a união dos malfeitores presos e funcionários no combate ao Demônio, uma união que foi explicitada ao longo do processo Obry, a de que a possessão seria um fenômeno com o objetivo de unir o povo em um só credo.

Os profissionais de saúde convocados finalmente chegaram, de forma coercitiva, ao local. Eles constataram que a moléstia que atingia a jovem não poderia ter procedência natural. Assim sendo, um padre assumiu a condução do processo. Ele atirou água benta na face da moça, lhe

[638] *Ibidem*, p. 25.
[639] *Ibidem*, p. 25-26.
[640] *Ibidem*, p. 27-28.

levantou um crucifixo diante da face e exigiu uma confissão. Como Françoise não falava, os homens ameaçaram raspar o seu cabelo, ao que a moça respondeu que cortassem.[641] Vendo que a jovem não lhes entregaria nada, decidiram pedir a Nicolas Pellet, que anteriormente demostrara sua preocupação com o bem-estar da prisioneira, que falasse com ela. Foi o funcionário da prisão que conseguiu com que Françoise expusesse o que havia acontecido.

Louviers estava ocupada por soldados, devido aos conflitos das Guerras de Religião. Na semana em que a cidade foi conquistada pelo rei, um grupo de três soldados parou a jovem Françoise, que estava andando na rua, voltando para casa após comprar farinha para fazer pão. Os militares começaram a assediá-la, insinuaram que a moça seria uma prostituta e ofereceram dinheiro em troca de relações sexuais. Ela negou veementemente as ofertas, porém, não foi o suficiente para parar o assédio.

Os soldados conduziram Françoise até a casa de uma senhora, que lhes assegurou que a moça era uma *fille de bien*. Ao escutarem isso, os soldados negaram qualquer intenção sexual. À senhora, declararam que apenas queriam contratar Françoise como camareira, pois já fazia mais de dois dias que ninguém arrumava a cama deles.[642] Ao ouvir isso, a senhora pediu à jovem que acompanhasse os soldados e prestasse esse serviço a eles. Quando se afastaram da casa, os soldados voltaram a assediá-la. A violência foi escalando. Os três passaram a ameaçá-la. Françoise disse que preferia morrer a ser violentada.[643]

Um dos soldados, que informou ser de Gaillon,[644] disse que se Françoise não tivesse relações com eles, a sequestraria e a levaria até a companhia, onde, então, ela seria violentada por mais de 300 soldados. Aqui cabe uma observação. O termo utilizado no processo verbal é *chevaucher*. Um verbo que significa "montar a cavalo". Contudo, no contexto da Idade Moderna, como não havia a clara definição de estupro, como expusemos no segundo capítulo, esse verbo era utilizado para designar essa violência sexual.

Os homens a atacaram e a jovem Françoise foi estuprada três vezes. Ela relatou uma grande quantidade de sangue na cama em que foi violentada.[645] Após a violência, os soldados ofereceram dinheiro para que ela ficasse em silêncio sobre o acontecido. A moça recusou. No dia seguinte à violência sexual, ela relatou sentir como se algo estivesse se movendo em seu ventre.

---

[641] *Ibidem*, p. 31.
[642] *Ibidem*, p. 33.
[643] *Ibidem*.
[644] Uma comuna na Normandia, norte da França.
[645] BÉNET, Armand. *Procès Verbal… Op. Cit.*, p. 34.

Françoise tentou ir à missa, mas não conseguiu entrar na igreja. Ela afirmou que se sentia indigna de entrar no ambiente sagrado por conta do que havia ocorrido. A jovem comparou seu estupro ao intercurso sexual com o Diabo.[646] Aparentemente, a família le Gay sabia do ocorrido. Eles enviaram Françoise para trabalhar na fazenda por 15 dias, afastando-a da cidade.

Já fazia três dias que a jovem não se alimentava. A solução encontrada pelos homens foi a de trazer pão, vinho e consagrá-los. Não há uma referência explícita, mas é possível supor que os funcionários reais tinham em mente o caso Obry. Nicole também ficara sem se alimentar, problema que só foi resolvido pela hóstia. A tentativa de dar pão e vinho consagrados a Françoise pode ter sido influenciada pelo dito milagre de Laon, em que o corpo de Deus – no caso a hóstia – curou os tormentos da endemoniada. Mais uma vez, observamos a presença de elementos que nos indicam que a temática das possessões fazia parte da cultura. Além do Evangelho de João para combater demônios, tentou-se curar a possuída com pão e vinho consagrados.

Apesar de tudo que já havia dito, os homens insistiam na confissão da jovem. Foi após a ameaçarem com castigos físicos que a jovem decidiu contar em detalhes os ocorridos na casa le Gay pouco antes do fatídico dia da chaminé. Uma noite, quando já estavam hospedando os soldados, Françoise dividia a cama com a senhora le Gay e outra servente. A jovem sentiu algo em seus pés e, em seguida, a coberta foi puxada com violência. As mulheres pediram ajuda ao capitão inglês que entrou sem camisa e armado com sua espada no quarto. Ele chegou a presenciar móveis que levitavam caírem.[647]

Em outra ocasião, enquanto dormia, Françoise sentiu um corpo caindo em cima do seu. Era um homem vestido de preto, com barba longa e escura. Ele a fez se recordar da violência perpetrada pelos soldados e ofereceu dinheiro, pedindo que a jovem se entregasse a ele também. Os inquisidores, evidentemente, quiseram saber se isso havia acontecido ou não. A jovem se recusou a dizer, pois o tal homem de barba preta avisou que se ela falasse a verdade sobre o que acontecera entre eles, ele a mataria.[648]

Os relatores perceberam que Françoise parecia estar escutando alguém falar com ela pelas costas, pois a todo o momento, a jovem se virava, mas não havia ninguém atrás dela. Após insistência dos investigadores, confessou ter se entregado ao homem. Em sua confissão, disse que, após muitos beijos, abraços e insistências, ela acabou cedendo. O homem da barba preta

[646] *Ibidem*, p. 35.
[647] *Ibidem*, p. 38.
[648] *Ibidem*, p. 38-40.

ordenou que Françoise retirasse a camisa. Ela viu seu "membro viril [membre viril]", que era "fortemente duro & negro & de tal grossura que a dita interrogada enfrentou grande dor [fort dur & noir & de telle grosseur que lad. repondante en enduroît grande douleur]".[649]

Embora o homem da barba preta tenha sido entendido por um demônio, quando analisamos esse relato, não há nada narrativamente sobrenatural, como por exemplo, pessoas levitando, ou móveis se mexendo sozinhos. O que Françoise relata é um novo estupro. Os funcionários reais, porém, não interpretaram o ato como violência. Além disso, por conta de outros acontecimentos, interpretaram a confissão da jovem como o relato de uma ocorrência sobrenatural, de um contato físico entre uma mulher e um demônio, um cenário que era relativamente comum na época, como aborda o livro de Stephens (2002). Novamente, elementos apresentados pela moça foram organizados de forma a dar sentido à narrativa da possessão.

A maior preocupação dos investigadores diante desse relato era saber se a jovem havia sentido prazer. Ela negou, disse que, além de ter sentido frio, também sentira algo frio sendo liberado no interior de seu ventre. Após isso, o tal homem teve dificuldade de sair de dentro dela, os dois ficaram presos tal qual cachorros. Enquanto isso, ele manipulava seus mamilos e suas nádegas.[650] O mais relevante para a narrativa de sobrenaturalidade, porém, foi o fato de que Françoise declarou que o homem mordeu seu mamilo esquerdo até sangrar. Nessa região, havia uma marca insensível, reconhecida como a marca do Diabo pela longa tradição demonológica europeia, elemento que comprovava, na visão dos investigadores, os fatos relatados.

A própria questão da ejaculação demoníaca fria era parte dessa tradição. Stephens (2002), em seus estudos, percebeu que após a década de 1570 ocorreu um aumento na violência nos relatos de relações sexuais entre humanos e demônios. A dor relatada deveria ser maior e era comum a constatação de que o sêmen do demônio era frio.[651] Pensando na tradição francesa, em que, para Bodin, por exemplo, a idade para o consentimento era de 12 anos,[652] a violência sofrida por Françoise não foi vista como um estupro, ou uma violação nos termos da época. A jovem, segundo a perspectiva cristã dos investigadores, havia se entregado ao Diabo. Por isso o seu interrogatório evocava a figura da confissão cristã. Os homens, diversas vezes, avisaram que Deus perdoaria Françoise se ela falasse a verdade, numa confissão completamente fora das

[649] *Ibidem*, p. 42. [Tradução nossa].
[650] *Ibidem*, p. 42-43.
[651] STEPHENS, Walter. *Demon Lovers… Op. Cit.*, p. 101.
[652] *Ibidem*.

normas eclesiásticas. Apenas após essas revelações, os homens passaram a acreditar na moça, ou seja, somente quando, em suas visões, ela admitiu ter cometido um pecado – a cópula com um suposto demônio.

O inquérito não parou. Françoise ainda falou sobre a segunda relação que teve com o homem de barba preta. Apesar de ter sido menos dolorosa que a primeira, a jovem sentiu algo sendo liberado em seu estômago, o que a assustou muito. O homem retornou no dia seguinte, à meia-noite, e se sentou ao lado de sua cama. Suas visitas continuaram,[653] ele sempre vinha com um robe e dizia para não contar nada, sob pena de morte. Ele inclusive apareceu na prisão, justamente na noite anterior, em que Françoise gritava sobre a presença de uma raposa. A jovem explicou que, como recusou sua companhia, ele se transformou no referido animal.[654]

O tal homem pediu a Françoise um presente, um de seus dedos. A moça se recusou a entregar qualquer coisa que lhe fora dada por Deus. À menção do nome de Deus o homem misterioso se enraiveceu e exigiu ao menos um fio de cabelo. A jovem passou um pente nos cabelos e deu os fios que saíram ao homem. Isso chamou a atenção dos investigadores, que lhe perguntaram o que o homem fizera com os cabelos. A moça respondeu que ele apenas os enrolou e os colocou no bolso.[655] Esse é um ponto delicado no relato. Uma das possibilidades interpretativas poderia ser a de que, com esse gesto, Françoise estaria firmando uma espécie de pacto com o Demônio, o que poderia pender a narrativa para o lado da feitiçaria. Os fatos ocorridos em seguida afastaram essa possibilidade explicativa.

A confissão da jovem estava sendo feita de joelhos. Após contar essa passagem sobre seus fios de cabelo, ela caiu de face para o chão. As velas, segundo os relatores presentes, começaram a levitar e depois caíram no chão. Nesse ponto, já eram 21 horas. Os homens começaram a interrogar o demônio possessor, evocando o poder de Deus. Foi nesse momento que sentiram algo agarrar-lhes as pernas, corpos e braços. Todos foram agredidos violentamente, possuída, exorcista e relatores.[656]

No meio da confusão, os homens tentaram sacar suas espadas, mas a tal suposta força demoníaca os impedia. O relato presente no processo verbal narra uma luta entre os homens que estavam no recinto e forças invisíveis que apenas poderiam ser sentidas pelo calor que

[653] Françoise afirmou ter tido entre 10 e 12 relações com o referido homem.
[654] BÉNET, Armand. *Procès Verbal… Op. Cit.*, p. 44-45.
[655] *Ibidem*, p. 47-48.
[656] *Ibidem*, p. 48-49.

emanavam. Quando a confusão acabou, Françoise estava deitada de bruços no chão, com o rosto coberto de sangue.[657]

No domingo, dia 1º de setembro, o procurador real Jacques Bellet estava presente. Durante a noite, Françoise havia tido um ataque e foram necessários 5 ou 6 pessoas para contê-la e evitar, de acordo com o relato, que levitasse. O padre resolveu levá-la à igreja, para iniciar o ritual de exorcismo, contudo, havia um casamento naquele domingo, o que impossibilitava o plano.[658] Resolveram, então, manter Françoise presa até que fosse possível seguir com o ritual.

A investigada informou que precisava fazer suas necessidades e passou por uma nova humilhação. Os homens a amarraram pelo pé e a desceram por um poço. Os presos estavam nervosos, com muito medo da suposta ocorrência sobrenatural. O padre começou um ritual de exorcismo ali mesmo. Após um tempo, retiraram a jovem do poço. Ela estava com as pernas bastante machucadas.[659]

Na segunda-feira de manhã, os relatores encontraram o cura Pellet logo após o amanhecer. Eles foram diretamente para a prisão. Françoise estava sob a guarda de 5 ou 6 homens, ainda com o rosto sujo de sangue. Ela foi algemada e conduzida até a capela de Notre Dame de Louviers, a principal igreja da cidade. Foi o capelão Jean Buisson que rezou a missa naquele dia, diante de um público estimado entre 1000 e 1200 pessoas, composto por católicos e huguenotes. Assim que Buisson começou a ler o Evangelho, Françoise teve um ataque e caiu de cabeça no banco – a moça estava de joelhos, como nos momentos de confissão.[660]

O exorcismo ocorreu como parte da missa, diante dos olhos dos presentes. No momento em que foi dada a hóstia a Françoise, uma sombra encobriu a igreja, quebrou um dos vitrais e ainda tomou a vela do altar. A moça começou a levitar, revirou os olhos para trás e abriu a boca de forma medonha. Foram necessárias 5 ou 6 pessoas para contê-la.[661] Tudo isso diante do público que, sensibilizado, assim como no caso de Nicole Obry, começou a participar ativamente do ritual. As descrições relatam feitos fantásticos, impossíveis, segundo as leis da natureza. Porém, é necessário analisá-los nos detalhes.

Os relatores afirmaram que foram três as tentativas de dar a hóstia a Françoise e que a jovem teria, nessas três vezes, levitado e tido ataques violentos. Na última vez, ela teria levitado

[657] *Ibidem*, p. 51.
[658] *Ibidem*, p. 53.
[659] *Ibidem*, p. 55.
[660] *Ibidem*, p. 58.
[661] *Ibidem*, p. 59.

de cabeça para baixo, sem que o seu vestido revelasse seu corpo. Seria fisicamente possível a moça levitar, mas o relato ainda destaca que o vestido se manteve na mesma posição, não mostrando o corpo da jovem.[662] Ora, tal pudor da parte do Demônio demonstrava o grande poder da Igreja Católica sobre ele. Havia uma maneira correta de se vestir dentro do ambiente sagrado. Até isso o Diabo respeitava.

O ponto mais importante para a narrativa construída pelos relatores vem a seguir. De acordo com eles, muitos soldados e protestantes "haviam declarado em alta voz que eles renunciavam à dita pretensa nova religião [auoit declaré tout hautement qu'iz renonçoit à lad. nouuelle prétendue religion]".[663] Eles ainda prometeram ir à missa regularmente, ou seja, não só se converteram ao catolicismo, como se tornaram bons católicos. Isso também ocorreu no exorcismo de Nicole Obry. Aliás, isso essa esperado pelas autoridades católicas. Os exorcismos públicos tinham o objetivo de convencer o público de que a Igreja de Roma era a verdadeira e a mais poderosa, vencendo até o Demônio.

Apesar de ter sido um caso sem grandes polêmicas, como foi o de Nicole Obry, os inquisidores responsáveis não deixaram de promover seus ataques aos protestantes em um momento em que ocorria a oitava Guerra de Religião (1585-1598). Louviers havia sido tomada por Henrique IV, ainda protestante em 1591. Os católicos haviam sido derrotados no campo de batalha, mas ainda tinham munição para atacar os protestantes. O caso de Françoise apareceu justamente em um momento em que o catolicismo de Louviers estava politicamente enfraquecido.

Por fim, uma vez que Françoise, de acordo com os relatos, era puxada pelos cabelos pelo demônio, decidiu-se que eles deveriam ser cortados. A moça ficou bastante nervosa. Não queria que seus cabelos fossem cortados daquela forma. No dia seguinte, quando os relatores do processo verbal chegaram à prisão, souberam pelos presos que a jovem estava muito atormentada. Françoise declarou ter sido espancada pelo demônio naquela noite, justamente por ela ter declarado que não queria mais lhe entregar fios de cabelo.[664]

A isso, seguiu-se um interrogatório no qual a possuída confessou ter entregado fios de cabelo ao Demônio. Foram necessárias 10 pessoas para segurá-la enquanto seus cabelos eram

[662] *Ibidem*, p. 61.
[663] *Ibidem*, p. 62. [Tradução nossa].
[664] *Ibidem*, p. 64-65.

raspados e, por duas vezes, foi relatado que ela levitara, mesmo contida por tantas pessoas.[665] Esse foi mais um evento espetacular. Não somente os presentes no recinto, mas pessoas de fora observavam pelas janelas tudo o que se passava no interior do local.

Seus cabelos foram queimados e a moça ainda teve depiladas as suas axilas e sua genitália. Quanto à depilação, Françoise protestou. Ela exigia que fosse uma mulher a fazer o serviço, porém, sua demanda não foi atendida. Ela foi despida contra sua vontade e teve seus pelos retirados. Após mais essa violência, ela foi conduzida novamente para a igreja de Notre Dame de Louviers. Porém, já eram 14 horas, então os relatores foram almoçar e deixaram a jovem na igreja. Nesse dia há mais uma entrada, apenas relatando que após a depilação, a possuída não teve mais problemas. Ela dormiu na catedral.

Na terça-feira, dia 3 de agosto, os homens do rei entraram na igreja às 8 horas da manhã. Françoise havia passado uma noite tranquila, sem ataques. Seguiu-se uma missa, assistida por cerca de 800 pessoas. Nenhum problema foi relatado, nem nesse dia, nem no seguinte.[666] Na quinta-feira, Morel e Vauquet decidiram interrogar alguns presos. Um homem de Bernay, uma cidade na região da Normandia, afirmara já ter visto uma possuída antes, quando morou por 5 ou 6 meses na casa de um homem de nome Quatremares. Aqui surgiu mais uma revelação: a tal possuída era a própria Françoise. Ela confessou que realmente havia sido atormentada na referida cidade.[667]

Os relatores perguntaram, então, quando os tormentos haviam começado. A jovem Fontaine contou que fazia 2 anos que era atormentada pelo espírito maligno. Tudo começou em Paris, na rua Champfleury,[668] na casa do senhor Beaufort, no dia de São João. O Mal veio à noite, na forma de um pombo, depois se transmutou para um gato e, por fim, um homem.[669] Mais uma vez o período noturno aparece como o da chegada do demônio possessor, um tropo narrativo comum: "O Inimigo aproveita, portanto, da noite para induzir ao mal o ser humano fragilizado pelo desaparecimento da luz".[670]

---

[665] *Ibidem*, p. 67-68.
[666] *Ibidem*, p. 74-76.
[667] *Ibidem*, p. 78-80.
[668] Uma antiga rua no 4º arrondissement de Paris, perto do Palácio Real do Louvre. Seu nome foi trocado no início do século XIX para rue de la Bibliothèque. Hoje dia ela não existe mais, pois desapareceu com a abertura da rue de Rivoli.
[669] BÉNET, Armand. *Procès Verbal… Op. Cit*., p. 81.
[670] DELUMEAU, Jean. *História do medo no Ocidente... Op. Cit*., p. 152.

Após essa visita, Françoise chegou a morar em outras casas na cidade. Uma delas era em frente a Saint André des Arts. Nessa casa, a senhora de quem cuidava se jogou da janela por conta do medo que tinha da moça.[671] Muito parecido com o caso de Nicole Obry, o demônio que apareceu a Françoise se revelou como um parente, no caso, seu tio. Ele pediu missas em seu nome, ordenou que a jovem ficasse nua e foi embora.[672] A jovem realmente foi rezar as missas nuas, portando apenas um véu. Enquanto atendia ao pedido de seu suposto tio, foi importunada por soldados.[673]

Françosie começou a ouvir zumbidos, mas sem nenhum ataque, pelo menos pelas 3 semanas seguintes. Após esse período, um homem lhe apareceu. Ela o descreveu como tendo uma longa barba e um bigode preto. Ele ainda portava um chapéu preto.[674] Seus olhos foram descritos como "um milhão de velas acesas [un milion de chandelles allemées]".[675] Ele lhe prometeu riquezas, beijou seu corpo e os dois tiveram relações sexuais por 4 vezes. Antes de ir embora, o demônio prometeu que viria buscá-la em três anos,[676] um prazo que se esgotaria em três semanas.[677]

Françoise relatou que o demônio lhe havia pedido um dedo já nessa época, mas que ficou satisfeito apenas com fios de cabelo, mas não fios normais. Françoise declarou que após o primeiro encontro, começou a crescer cabelo de seu calcanhar, que dava ao ser infernal que a visitava com frequência. Ele também era bastante ciumento e lhe havia dado dinheiro, a mesma quantia encontrada em sua bolsa quando foi presa.[678] Na prisão, inclusive, confessou ter tido de 10 a 12 relações com o tal homem da barba preta, contrariando seu depoimento anterior.[679]

As novas informações adicionavam de forma mais explicita, para os padrões católicos da época, a culpa da moça. Elementos como as relações sexuais, a entrega dos cabelos e o dinheiro eram entendidos pelos investigadores como provas de consentimento. Não houve um pacto formal, ela ainda era vítima de ataques demoníacos, porém, com esses novos elementos a possessão estaria explicada. O demônio havia encontrado uma brecha para se apossar do corpo da jovem.

---

[671] BÉNET, Armand. *Procès Verbal… Op. Cit.*, p. 82.
[672] *Ibidem*, p. 84.
[673] *Ibidem*, p. 86.
[674] *Ibidem*, p. 87.
[675] *Ibidem*, p. 88. [Tradução nossa].
[676] *Ibidem*, p. 89-90.
[677] *Ibidem*, p. 94.
[678] *Ibidem*, p. 90-92.
[679] *Ibidem*, p. 93.

Após essa confissão, o caso se encaminhou para a resolução. Morel e Vauquet decidiram que ela ficaria morando na igreja por um mês – no fim ela ficou morando no lugar por seis semanas.[680] Após esse período, a moça ficou mais um mês sob os cuidados de Marguerite la Coquete e não apresentou nenhum episódio de ataque. Depois disso, foi enviada para trabalhar na casa da mãe do cura Houdemare, da cidade de Dantz, ao norte de Louviers, "onde ela ficou por muito tempo [où elle auoit esté fort longtemps]",[681] mas os relatores não especificam quanto. Sabem somente que, após servir a mãe de Houdemare, foi enviada à cidade vizinha de Pont de l'Arche, ainda na região da Normandia, onde trabalhou para Nicolas de la Faye. De lá, partiu para Rouen logo após a cidade ter sido conquistada por Henrique IV. Trabalhou em várias casas, mas nunca mais teve ataques.[682]

Por fim, os relatores reais finalizam o processo verbal dizendo que um padre de Louviers, que recebera uma confissão de Françoise, declarou que a moça lhe havia dito que o demônio se identificara como Barrabás,[683] personagem bíblico que aparece no Novo Testamento. Barrabás foi o prisioneiro escolhido para receber o perdão no lugar de Jesus, quando do julgamento por Pôncio Pilatos. Segundo o livro sagrado cristão, era costume perdoar um prisioneiro durante a Páscoa. Pilatos, então, colocou Jesus e Barrabás frente ao povo e perguntou quem gostariam de libertar. O povo teria gritado o nome de Barrabás e, depois, pedido pela crucificação de Jesus.

O mais interessante, é que o nome do demônio somente foi revelado por último, muito diferente do caso Obry, em que se estabeleceu que Belzebu seria o principal demônio da possessão. No caso de Françoise, o demônio possessor não foi utilizado como um chamariz para o público. Porém, é necessário atenção ao tipo de fonte. No caso de Obry são obras religiosas, que se propõe a promover o catolicismo intencionalmente. No caso de Françoise, por mais que o relato faça isso, não é esse o seu objetivo inicial. O documento é um processo verbal realizado por funcionários reais. O foco é no inquérito e não na batalha do Bem contra o Mal. É claro que o catolicismo é um elemento fundamental no processo, porém, Morel e Vauquet não seguem exatamente os passos tradicionais de um exorcista.

---

[680] *Ibidem*, p. 97.
[681] *Ibidem*. [Tradução nossa].
[682] *Ibidem*.
[683] *Ibidem*, p. 98.

O caso de Françoise Fontaine mostra uma grande cumplicidade entre Igreja e Estado, sendo que o segundo não precisa seguir exatamente as normas estabelecidas pela primeira. Os preceitos católicos já estavam internalizados na própria condução do processo. Em um inquérito, se busca o culpado e o motivo do crime. No processo de Françoise, buscava-se o pecado, ou seja, o motivo da possessão. Ela foi tratada como uma prisioneira, encarcerada, sofreu violência, humilhações e torturas, a fim de que fosse revelada a sua falta. Os homens inqueriram sobre sua vida e seus pecados. Não se cansaram até terem construído um caso com uma narrativa já muito conhecida, a da mulher, sexo frágil e propenso ao pecado, que se envolve sexualmente com um demônio e se torna uma bruxa ou então, uma possuída.

Em momento algum Françoise foi acusada de bruxaria. Desde o início, os funcionários reais insistiram no ponto de que ela era uma *fille de bien*. Pensando no delicado momento das Guerras de Religião, uma possessão era muito mais interessante para o catolicismo do que um caso de bruxaria. Defendo aqui que os inquisidores são cruciais para que o caso seja conduzido em direção à bruxaria ou à possessão. Carlo Ginzburg, em *Mitos, Emblemas, Sinais* (1989), analisou o caso de Chiara Signorini, que foi acusada de feitiçaria na segunda década do século XVI. O historiador demonstrou o quanto a confissão dessa mulher foi moldada pelos inquisidores, que já tinham uma narrativa modelo em mente e tentavam encaixar as declarações de Chiara, tornando-a uma bruxa.

Os inquisidores ameaçavam-na de tortura toda vez que achavam que ela faltava com a verdade. Para escapar da provação, a mulher mudava sua confissão até um ponto em que os seus algozes acreditassem no que ela dizia. Segundo Ginzburg (1989), a técnica do interrogatório

> é uma técnica que tende a arrancar do acusado aquilo que o inquisidor crê firmemente ser a verdade. Assim, nas confissões das feiticeiras, frequentemente criam-se sobreposições de determinados esquemas – teológicos, conceituais, etc. – por parte dos juízes; e essas sobreposições terão de ser levadas em conta, para se tentar esclarecer a fisionomia real da feitiçaria popular (distinta da feitiçaria "culta" dos tratados de demonologia).[684]

O historiador se refere à bruxaria, mas podemos acrescentar a possessão demoníaca nessa análise. A insistência na confissão de Françoise e as diferentes versões dadas pela moça são evidências de que os interrogadores ainda não haviam conseguido aquilo que melhor se

[684] GINZBURG, Carlo. *Mitos, Emblemas, Sinais*: morfologia e história. Trad. Federico Carotti. São Paulo: Companhia das Letras, 1989, p. 30.

encaixasse em seus respectivos entendimentos do assunto. Para eles, deveria existir um pecado que seria o ponto inicial da ocorrência sobrenatural. Para os funcionários reais, os processos de bruxaria eram algo mais próximo de sua realidade do que os exorcismos. Assim, a condução da investigação seguiu uma estrutura semelhante aos processos inquisitórios de acusadas de bruxaria.

A diferença em relação ao processo de Nicole nos leva a esta interpretação. No caso iniciado em 1565, a moça era uma vítima de uma enganação diabólica, e não uma pecadora que se entregou ao demônio, o que faria dela uma bruxa. No caso de Françoise, quase 30 anos mais tarde, a conclusão a que se chegou foi a mesma: possessão demoníaca. Contudo, o caminho para a possessão foi diferente. A jovem habitante de Louviers era uma pecadora que estava sofrendo por ter se entregado ao demônio Barrabás. Todos os outros acontecimentos foram negligenciados pelos investigadores. O estupro sofrido por Françoise não foi considerado, pois nem ao menos se entendia a violência sofrida pela jovem dessa maneira. O que buscavam os inquisidores e exorcistas era uma parcela de intencionalidade, para que pudessem justificar a possessão.

Não podendo confirmar que Françoise havia se entregado livremente aos soldados, por conta das testemunhas que defenderam sua honra, Morel e Vauquet insistiram nas aparições misteriosas do homem de barba preta e em sua relação com a investigada, pois nesse caso, compreendiam que ela havia se entregado. O caso de Françoise se destaca dos outros por ter sido judicializado de forma rápida. Essa judicialização, porém, aparece de maneira informal, pois não lhe foram asseguradas quaisquer garantias legais. Não houve um julgamento oficial, nem ao menos a presença de um juiz. Tudo foi resolvido por funcionários reais acompanhados de membros do clero. O caso Fontaine não é tão célebre quanto o de Nicole Obry, mas certamente impactou a cidade de Louviers e serviu aos propósitos católicos nas Guerras de Religião.

4.3 MARTHE BROSSIER (1598-1600)

O caso Brossier ficou famoso por ter recebido a primeira grande contestação da realidade da possessão por uma autoridade ligada ao rei. No final do século XVI, a dinâmica das possessões e dos exorcismos começou a mudar. O contexto era outro: o rei Henrique IV, católico desde 1593, havia assinado o Édito de Nantes em 30 de abril de 1598, estabelecendo a paz entre

católicos e protestantes e a tolerância religiosa no reino. As animosidades entre as igrejas ainda existiam, embora de uma maneira menos bélica.

Marthe era uma jovem nascida em Romorontin.[685] Em 1598, aos 22 anos, a jovem Marthe começara a apresentar sinais de possessão demoníaca. Um médico de sua cidade natal havia declarado que seu mal não poderia ser apenas uma doença, mas algo ligado ao sobrenatural. Em outras palavras, ele acreditava que a jovem estava possuída por um demônio. Assim, seu pai e sua irmã mais velha – Marthe era a terceira de quatro irmãs – embarcaram em uma viagem com a suposta endemoniada a procura de um exorcista que pudesse expulsar o diabo de seu corpo.[686]

O primeiro destino na viagem da família Brossier foi a catedral de Notre-Dame-de-Cléry, a 57 quilômetros do ponto de partida, próximo à cidade de Orleans. Em março daquele ano a suposta possuída já estava em Orleans, porém retornou a Cléry, onde ficou por cerca de dois meses. A ida para Orleans, de acordo com Robert Mandrou (1979), foi uma sugestão da corte real, a qual cruzara o caminho da família Brossier após a primeira tentativa de exorcismo em Cléry. Portanto, o rei já tinha informações de Marthe desde 1598. Por onde passou, os tormentos da jovem de Romorontin chamaram a atenção da população local. Em Saumur, por exemplo, uma vila a aproximadamente 160 quilômetros a leste de Romorontin, o exorcismo foi feito de forma pública, perante uma multidão.[687] A ida de Marthe a essa cidade mostra que as viagens dos Brossier não seguiram uma linha reta de sua cidade natal até Paris.

Foi no momento desse exorcismo que o demônio possessor se revelou. Era Belzebu, o senhor das moscas, príncipe do inferno e "chefe supremo do império infernal [chef suprême de l'empire infernal]".[688] O mesmo demônio que havia atormentado Nicole Obry três décadas antes. O corpo da jovem Marthe deixou de ser um corpo comum, tornando-se assim, um campo de batalha entre o Bem e o Mal, uma batalha que envolvia, de um lado, exorcistas que reivindicavam o poder da Igreja Católica perante os protestantes, e do outro, o inimigo invisível que se manifestava pela possessão. Este fenômeno, portanto, tinha um importante protagonista, Belzebu. Caso confirmada a veracidade do caso, isso transformaria o evento em uma importante batalha

---

[685] Cidade francesa no departamento de Loir-et-Cher, ao sul de Orleans.
[686] MANDROU, R. *Magistrados e Feiticeiros... Op. Cit.*, p. 136.
[687] *Ibidem*.
[688] COLLIN DE PLANCY, J. *Dictionnaire Infernal*: répertoire universel des êtres, des personnages, des livres, des faits, des faits et de choses qui tiennent eux esprits, aux démons, aux sorciers, au commerce de l'enfer, aux divinations, aux maléfices, a la cabale et aux autres sciences occultes, aux prodiges, aux impostures, aux superstitions diverses et aux pronostics, aux faits actuel du spiritisme, et généralement a toutes les fausses croyances merveilleuses, surprenantes, mystérieuses et surnaturelles. 6 edição. Paris: Henri Plon, 1863, p. 89.[Tradução nossa].

incluída na eterna guerra do Bem contra o Mal. Isso nos auxilia a explicar o motivo da grande agitação causada por sua chegada em Paris.

Marthe já era esperada quando chegou na capital. Uma evidência disso é o diário do escritor e memorialista Pierre de L'Estoile (1546-1611). Na entrada datada de 30 de março de 1599, o escritor fala justamente sobre as expectativas em relação à jovem. A notícia sobre sua possessão e as tentativas de exorcizar o demônio já haviam chegado ao conhecimento da população parisiense, que se dirigiu ao local onde Marthe foi levada, suscitada por "Admiração e Curiosidade [Admiration et Curiosité]".[689] Contudo, no fim, de L'Estoile ressaltou que os cinco médicos responsáveis pelo exame da jovem concordaram que o caso era uma fraude. O que torna o caso Brossier particular é justamente o seu desfecho. Nicole e Françoise foram consideradas possuídas e foram submetidas aos rituais de exorcismo. No caso de Marthe, não houve consenso em torno de sua real condição. As disputas não se deram entre católicos e protestantes, mas entre clérigos e médicos católicos.

Sobre a suposta possessão da jovem, de acordo com L'Estoile, circulavam alguns poemas que o escritor reproduziu em seu diário:

> Sobre Marta, a Demoníaca
>
> Enquanto Marta finge ser tomada por um Demônio mau,
> E o fingimento aproxima a Fé de crédula turba,
> Sentiram os truques femininos, e a fraude superior,
> A mente dos quais é como nariz sagaz para odores
> Permanecia uma coisa maravilhosa, ao Novo Céu adicionar o cidadão,
> Esta é uma coisa, como fosse da verdadeira obra do demônio.
>
> [De Martha Daemonica
> Martha male dum se correptum à Daemme fingit,
> Figmẽtoque adhibet credula turba Fidem,
> Faemineas sensere dolos, Fraudêmque Supînam,
> Mens quibus et quibus est Nasus odore Sagax
> Restabat res mira, Nouũ Caelo adere Ciuem,
> Hoc unum est, ut ueri Daemoni esset opus].
>
> Da Pretensa Demoníaca
>
> Não veremos o Milagre
> Que Senhores haviam alegado
> A Justiça colocou um Obstáculo
> E o seu Diabo foi retirado
> Se sua Intenção tivesse respondido

[689] Ms. Fr. 13720, Pierre de L'Estoile, Continuation de mes Mémoires, commençans le premier de l'an 1598 jusques à la fin de febvrier de l'an 1602, p. 88. [Tradução nossa].

Teria sido coisa muito estranha
Que um pobre Diabo miserável
Houvesse feito um novo Santo de um Anjo.

[De la Pretendûe Demoniaque

On ne verra point le Miracle
Que Messieurs avoiẽt pretendu,
La Iustice y à mis Obstacle,
Et leur diable à esté tondu
Si leur Dessein eut respõdu
Ceust (sic) esté chose bien estrange,
Q'un pauure Diable morfondu,
Eust fait un nouueau Saint d'un Ange].[690]

Por estes poemas podemos perceber que não era somente o fenômeno da possessão que atraiu a curiosidade dos parisienses, mas a própria suspeita de fraude. As investigações dos médicos e a contestação da possessão foram fundamentais no caso Brossier e de sua notoriedade. Passamos agora ao comentário escrito por Michel Marescot, médico do rei Henrique IV, um dos cinco homens que ficaram responsáveis pelo exame de Marthe Brossier, a fim de verificar a veracidade da possessão demoníaca e a consequente necessidade do ritual de exorcismo.

A maior parte dos relatos sobre o caso Brossier está em discursos sobre a realidade ou não da possessão. O que difere é um compilado de documentos pertinentes ao caso, como por exemplo, a carta da vizinha de Marthe que fora presa acusada de bruxaria. Nesse sentido, teria sido por magia que o exorcismo começara. Sua vizinha, Anne Chevreau, havia sido presa ainda em 1598, acusada de ser uma bruxa. O elemento da feitiçaria se tornou mais comum nos casos de possessão coletiva, mas o caso Brossier já demonstra essa tendência. Ao invés de buscar um elemento catalizador apenas no corpo da possuída, a solução poderia estar em terceiros, nesse caso, na vizinha da família Brossier.

O historiador Robert Mandrou (1979) relatou que Chevreau redigiu uma carta, enquanto presa, ao bispo de Paris.[691] Nela, relatou ser prisioneira há um ano "pelas Calúnias e Imposturas de algumas pessoas Más [par les Calomnies et Impostures de quelques Me'chantes personnes]",[692] em referência à família Brossier. Outro ponto ressaltado pela vizinha foi o de que

[690] *Ibidem*, p. 89. [Tradução nossa].
[691] MANDROU, Robert. *Magistrados e Feiticeiros na França do Século XVII... Op. Cit.*, p. 136.
[692] CHEVREAU, Anne. Lettre escrite à Monsieur de Paris par une nommé Anne Chevreau prisonniere à Romorontin accusé par Marthe Brossier pretendue demoniaque de l'avoir ensorcelée. In : PIÈCES concernant Marthe Brossier, de Romorantin, possédée et accusée d'imposture. Saint-Germain, 1700. [Tradução nossa].

Jacques Brossier, pai de Marthe, seria um comerciante fracassado e suas quatro filhas não haviam, até aquele momento, arranjado bons casamentos.

Nossa hipótese é de que o bispo viu o caso como uma oportunidade. Foi por conta dele que se iniciaram os exames médicos e os rituais de exorcismo. O religioso não parecia ser muito adepto à ideia de tolerância religiosa promovida pelo Édito de Nantes. A história de Marthe poderia se encaixar na narrativa de exorcismo. Ela teria sido vítima de um estratagema demoníaco. Havia até uma suposta bruxa na história. A questão é que era necessária uma avaliação médica que declarasse não haver causa natural nos fenômenos observados.

4.3.1 A CONTESTAÇÃO DE MICHEL MARESCOT

A convocação para o exame de Marthe Brossier foi feita pelo então bispo de Paris, Henri de Gondi (1572-1622). Cinco médicos da Universidade de Paris foram chamados à abadia de Sainte-Geneviève, eram eles, Michel Marescot, médico do rei Henrique IV, Nicolas Ellain, Jean Hautin, Jean Riolan e Louis Duret.[693] A tarefa destes homens era avaliar se as convulsões da jovem seriam fruto de influência diabólica, uma doença, ou mero fingimento.

É relevante o fato de Marthe ter sido conduzida justamente à Sainte-Geneviève – a santa é a padroeira de Paris. Genoveva viveu aproximadamente entre os anos de 400 e 502.[694] Ela entrou para a história por, supostamente, ter convencido os habitantes de Paris, em 451, a não abandonar a cidade por conta do avanço Huno. Na tradição religiosa, a santa tinha a fama de afastar o Mal. No início do século XII, Luís VI, junto ao bispo de Paris, Étienne de Senlis (1070-1142), pediu à padroeira que livrasse o povo de Paris do mal do ergotismo, uma doença causada pelo consumo de cereais contaminados pelo esporão-do-centeio. A Igreja Católica clama que vários afetados pela peste foram curados ao toque das relíquias da santa.

Em outra ocasião, em 1496, uma grande procissão em nome da santa foi organizada para pedir pelo fim das chuvas que afetavam Paris já há 3 meses. Vê-se, portanto, que, ao longo dos séculos, Santa Genoveva foi considerada uma protetora e defensora da capital, capaz de expulsar o Mal e proteger a população parisiense. A escolha de sua abadia para exorcizar Marthe é bastante significativa, pois o demônio estaria sendo exposto ao poder da padroeira da cidade. É

[693] Que foram grafados por Pierre de L'Estoile como de Helin, Hautin, Riolant e Duret.
[694] Embora uma historiografia mais moderna date sua morte em 502, a tradição católica ainda mantém o ano de 512.

uma narrativa que envolve sentimentalmente os habitantes da capital. O fator da união popular aparece nos casos Obry e Fontaine.

O médico real Michel Marescot, redigiu o *Discours veritable sur le faict de Marthe Brossier de Romorontin, pretendue demoniaque* (1599). Nele expôs os motivos que o levaram a duvidar da veracidade da possessão e, posteriormente, comprovar que a alegação de possessão era, em suas palavras, uma impostura. Foi uma grande polêmica na época, considerando a proximidade do médico com o rei. Antes do início da contestação propriamente dita há um poema, que visa resumir a situação:

> Esse verdadeiro discurso, por sua leitura
> Descobre ao povo uma impostura,
> E faz muitas mentes curadas:
> Aqueles que se levantam por esta enganação
> Refinar a indiscreta multidão
> Não estão bem o suficiente para Paris
> [Ce vray discours par sa lecture
> Découvre au peuple vne imposture,
> Et rend plusieurs cerueaux guaris :
> Ceux qui souloyẽt par ceste fourbe
> Affiner l'indiscrete tourbe,
> Ne sont assez fins pour Paris].[695]

Já no início de sua arguição Marescot afirmou que a fé era um dom divino, uma vez que, por meio dela, se acreditava em coisas inacessíveis pelos sentidos. Entretanto,

> a credulidade em excesso é um vício procedente de uma imbecilidade do espírito dos homens, & frequentemente de uma sugestão do espírito maligno.
> [la trop grande credulité est vn vice procedãt d'vne imbecilité de l'esprit des hommes, & souuẽt par vne suggestion de l'esprit malin].[696]

Por esse motivo, o princípio da sabedoria, segundo o médico real, consistia em não acreditar em nada de forma apressada. A necessidade de um exame era percebida quando se pensava na história. As civilizações antigas, de acordo com o autor, haviam acreditado em diversas superstições com pouco fundamento – algo que claramente ele não desejava que se repetisse. Além disso, era importante pensar na possibilidade de falsidade, pois os falsos milagres

---

[695] MARESCOT, Michel. *Discours veritable sur le faict de Marthe Brossier de Romorantin, pretendue demoniaque*. Paris : Par Mamert Patisson Imprmeur ordinaire du Roy, 1599, s/p.
[696] *Ibidem*, p. 1.

eram parte importante da doutrina católica, em especial no que diz respeito à interpretação escatológica.

Marescot tentou escapar de controvérsias com a Igreja, afirmando logo no início sua crença no cristianismo e reforçando que somente através da fé se poderia alcançar a verdade. Ao mesmo tempo, diferenciou fé e credulidade, já que a segunda, levaria somente a opiniões falsas.[697] Essa primeira parte é muito importante para a construção da argumentação. Marescot não desejava incorrer em acusações de descrença ou heresia. Ele reafirmou o cristianismo, porém, reforçou a necessidade de um exame. A fé não precisava incorrer em credulidade. A crença que o médico real sustenta era uma crença fundamentada.

A posição do médico real era delicada. Apesar de ter o aval da Coroa, ele se opunha ao bispo de Paris. O rei Henrique IV, antes da conversão ao catolicismo, teve de enfrentar oposição católica à sua ascensão ao trono. Portanto, a argumentação de Marescot deveria ser cuidadosa. Ele não confrontou abertamente o fenômeno, mas o caso em específico. Seus argumentos se baseavam nos sinais corporais de Marthe que, segundo ele, não correspondiam ao que estava estabelecido tradicionalmente como possessão. O bispo discordava.

O relato de Marescot se inicia na terça-feira, 30 de março de 1599. Estavam presentes o próprio Marescot, e outros quatro médicos da Universidade de Paris: Ellain, Hautin, Riollan, Duret. Estavam presentes também um abade, o bispo da capital e alguns outros notáveis que não foram nomeados. Marescot foi o primeiro a interrogar Marthe, em latim, porém, não obteve resposta. Henri de Gondi, então, deu uma ordem ao demônio: "*Esconjuro-te pelo Deus vivo, para que respondas o senhor Marescot* [*adiuro te per Dieũ viuum, ut respondeas domino Marescoto*]".[698] Novamente a suposta possuída não demonstrou reação alguma. Foi também interrogada em grego pelo professor de filosofia de Henrique IV, o teólogo Marius. O resultado, entretanto, foi o mesmo: "a mulher & o diabo estão mudos [la femme & le diable sont muets]".[699]

Os resultados dessa primeira investida, apesar de inconclusivos, apontavam para a possibilidade de falsidade. A fim de colocar à prova a suposta possessão, o bispo ordenou que levassem Marthe para uma das capelas da abadia de Sainte-Geneviève. Sob a luz de velas, três padres "vestidos em hábitos adequados e sacerdotais [vestus d'habits decens & sacerdotaux]",[700]

---

[697] *Ibidem*, p. 2.
[698] *Ibidem*, p. 5. [Tradução nossa]. [Grifos do autor].
[699] *Ibidem*. [Tradução nossa].
[700] *Ibidem*. [Tradução nossa].

iniciaram o ritual de exorcismo. Nesse momento, Marthe caiu deitada de costas, revirou os olhos e colocou a língua para fora.[701] Essas reações eram esperadas em se tratando de uma possuída. Eram elementos que poderiam ser organizados para dar sentido à narrativa de possessão, como ocorreu nos dois casos tratados anteriormente. Os médicos, contudo, não estavam convencidos.

Foram apresentados a Marthe objetos religiosos e laicos, sendo que os primeiros foram apresentados como se fossem laicos e os segundo como se fossem religiosos. Marescot ressalta que ela agiu em relação aos objetos laicos tais como se fossem religiosos.[702] Tais reações afastavam a explicação da causalidade sobrenatural e poderiam até mesmo indicar dolo nas ações da jovem. O veredito final do exame foi resumido em três frases: "Nada de demônio. Muita ficção. Um pouco de doença. [*Nihil à daemone. Multa ficta. A morbo pauca*]".[703]

O caso, porém, não estava perto da conclusão. Até o final daquela semana, a jovem Marthe foi submetida a provas e exorcismos, mesmo que os médicos convocados pelo próprio bispo já tivessem emitido seu diagnóstico concluindo pela falsidade. Através do relato de Marescot, sabemos que a população não ficara satisfeita com a sua declaração, além disso, alguns padres se recusavam a aceitar que um caso de possessão pudesse ser falso, pois isso ia contra não só a doutrina, mas também aos interesses dos conflitos entre católicos e protestantes. Lembremos que fora apenas no ano anterior, em 30 de abril de 1598 que Henrique IV assinara o Édito de Nantes. Muitas das animosidades ainda ressoavam na França.[704]

A entrada de 1º de abril de 1599 nos revela algo interessante, a presença do público, negado na primeira sessão. Segundo Marescot, o bispo de Paris continuou com os exorcismos por conta dos espectadores,[705] uma acusação bastante grave, pois mostraria que o religioso não estava agindo de acordo com as normas clericais de investigação do caso antes da efetivação do ritual. Ainda não havia uma norma formalmente estabelecida, o *Ritual Romano* somente foi publicado em 1614. Contudo, o médico real coloca em suspeição as motivações de Gondi.

Outro personagem importante é o padre Seraphin, um dos religiosos que conduzia o exorcismo. Em um dado momento do ritual, ele se enraiveceu e desafiou os incrédulos, no caso, os médicos, a tentarem parar as convulsões de Marthe. O autor do discurso, "impaciente com essa

---

[701] Cair de costas, olhos revirados e língua para fora era comum entre as pessoas possuídas. A jovem Françoise Fontaine, da cidade de Louviers, também apresentou sintomas parecidos quando foi considerada possuída em 1591.
[702] MARESCOT, Michel. *Discours veritable*…, *op. cit.*, p. 6.
[703] *Ibidem*. [Tradução nossa].
[704] Havia um considerável número de católicos que discordavam do Édito de Nantes. Tal grupo incluía importantes clérigos e teólogos. Cf. FERBER, Sarah. *Demonic Possession and Exorcism*…, *op. cit.*, p. 36.
[705] MARESCOT, Michel. *Discours veritable*…, *op. cit.*, p. 8.

impostura [impatient de cette imposture]",[706] colocou seus joelhos sobre os de Marthe, a agarrou pelo colarinho e a ordenou a parar. A moça não conseguia mais se mexer e declarou que o demônio havia deixado o seu corpo, uma desculpa que não convenceu os médicos.

Gondi e o padre Seraphin, contudo, não pareciam inclinados a abandonar a narrativa de possessão demoníaca. De fato, uma nova comitiva de médicos foi chamada no final de semana seguinte. Esses novos investigadores concluíram que a moça estava possuída. Nesse ponto, o Parlamento de Paris decidiu interferir,[707] de acordo com Marescot, por conta do grande número de pessoas desejosas de ver o demônio e o perigo de uma possível confusão. Como demonstramos em capítulos anteriores, o Parlamento de Paris começou a interferir de forma mais frequente nos processos demoníacos, gerando importantes mudanças jurídicas no século XVII.

É evidente que o perigo de uma confusão por conta do grande fluxo de pessoas era real. Porém, a manutenção do Édito de Nantes nos parece um motivo mais forte. Os casos anteriormente analisados ocorreram fora de Paris, fora mesmo da região de Ile-de-France. O caso Brossier chega ao coração da capital, em uma de suas igrejas mais importantes na época. A possessão de Marthe tinha um enorme risco em potencial: o retorno dos conflitos entre católicos e protestantes.

Assim como nos casos de Nicole Obry e Françoise Fontaine, a jovem Marthe foi conduzida à prisão, aos cuidados do lugar-tenente Lugaley. Apesar de protestos por conta dos clérigos, o próprio rei acatou essa decisão parlamentar. A moça ficou no local por dois meses "não como prisioneira, mas sendo gentilmente tratada & bem acomodada [non comme prisonniere, mais estant doucement traictee & bien couchee]".[708] Nesse período foi visitada por muitas pessoas, mas não apresentou nenhum comportamento que fosse considerado por Marescot e seu grupo como sobrenatural, logo, apenas reforçaram o seu diagnóstico anterior.

A argumentação de Marescot se fundamentava na Natureza:

> Nada deve ser atribuído ao demônio que não tenha algo de extraordinário acima das leis da natureza.
> As ações de Marthe Brossier são tais, que não possuem nada de extraordinário acima das leis da natureza.
> [Rien ne doit estre atribué au démon qui n'ait quelque chose d'extraordinaire par-dessus les loix de la nature.

[706] *Ibidem*. [Tradução nossa].
[707] *Ibidem*, p. 11.
[708] *Ibidem*, p. 12. [Tradução nossa].

> Les actions de Marthe Brossier sont telles, qu'elles n'ont rien d'extraordinaire par-dessus les loix de la nature].[709]

Uma vez que nada ia contra a Natureza, o caso não poderia ter proveniência sobrenatural. Eram vários os motivos pelos quais as ações de Marthe não poderiam ser atribuídas ao demônio. Suas convulsões e movimentos não possuíam nada de extraordinário e poderiam ser reproduzidos por um dançarino. Além disso, um dos pontos que não se encaixava na narrativa de possessão, apresentado pelo médico como uma forte prova da falsidade do caso, era o fato da jovem ter engordado nos 15 meses em que supostamente ficara possuída.[710] O esperado em um caso de possessão era justamente a degradação do corpo, assim, a constatação de Marthe ter engordado desestabilizava a narrativa da possessão. A grande referência para essa argumentação, muito provavelmente, era o caso de Nicole Obry. Lembremos que a jovem ficara sem comer nada a não ser a hóstia. Françoise Fontaine também teve períodos de jejum.

Outro ponto de contestação foi que os sintomas apresentados por Marthe não seriam condizentes com nenhum dos quatro tipos do que se denominava de "movimentos de doenças [*mouuements malatifs*]". Eram eles: arrepios, tremores, palpitações e convulsões.[711] Prova disso seria o fato de que o padre responsável pelo exorcismo havia conseguido abrir a boca da jovem em meio a uma de suas supostas convulsões. O argumento médico era de que se aquela fosse uma convulsão verdadeira não haveria possibilidade de a abertura da boca ter sido uma tarefa tão fácil.

A jovem, na visão de Marescot, além de não estar possuída, se encontrava em um bom estado de saúde. Nenhuma doença havia atingido Marthe. Ela seria, de acordo com esse diagnóstico, uma pessoa sã de corpo e espírito que apenas desfigurava sua face e performava furiosos movimentos corporais. Todos os movimentos tidos como convulsionários foram, na opinião do médico, deliberadamente fingidos. Não havia nenhum movimento sobrenatural, tal como a levitação, por exemplo. A levitação era um elemento comum nos relatos de possessão, como por exemplo, no das jovens Nicole e Françoise.

Marthe Brossier, diferentemente das outras duas jovens cujos casos analisamos não apresentou os rotineiros sinais excepcionais da possessão, mas apenas, na opinião de Marescot, uma versão falsa dos mesmos. A jovem de Romorontin havia convulsionado, porém não levitado; havia contorcido seus músculos, porém era possível mover seus membros sem dificuldade; havia

---

[709] MARESCOT, Michel. *Discours veritable*…, *op. cit.*, p. 14-15. [Tradução nossa].
[710] *Ibidem*, p. 15-16.
[711] *Ibidem*, p. 19. [Tradução nossa].

revirado seus olhos, mas não falado em latim, tampouco em grego. O que a junta médica convocada pelo bispo de Paris constatou foi que, apesar de verossímil, o caso de Brossier não poderia ser confirmado como real, tampouco como doença.

Os sinais apresentados pela moça haviam sido apenas aqueles, dentro de um conjunto de sinais de possessão, que poderiam ser falsificados, fingidos, performados. Ela não exibiu habilidades tais como a levitação, a presciência, a capacidade de falar línguas desconhecidas, a leitura de pensamentos ou a habilidade de saber coisas para além da visão, como por exemplo a presença de uma pessoa ou objeto em outro local. Também não houve relato algum sobre a movimentação de objetos ao redor da possuída. Sem esses elementos, para os médicos que analisaram o caso, não se poderia atestar a presença de algo sobrenatural.

Destacamos que não havia a necessidade da presença de todos esses elementos para que fosse feita a confirmação da possessão, porém, a partir de comentários como o de Marescot, concluímos que era imperativa a presença de ao menos um elemento *comprovadamente* sobrenatural. O exame deveria ser inteligível a todos e reproduzível. Para que a experiência da possessão fosse comprovada, era necessária, portanto, na opinião de Marescot, uma atenta análise dos supostos sinais de possessão, reforçando que eles não poderiam ser facilmente reproduzidos por outra pessoa para serem considerados sobrenaturais.

Por fim, Marescot elencou os 5 argumentos médicos a favor da possessão para contestá-los. O primeiro era que a jovem não sentira dor quando perfurada por uma agulha, além disso, não havia saído sangue da picada. Essa constatação era comum em casos de bruxa, em que se buscava a marca do Diabo. Ele também esteve presente nos outros dois casos analisados. O médico real, no entanto, não considera este um método eficaz para se comprovar a possessão, uma vez que seria possível dissimular a dor sem a presença de um elemento sobrenatural. Quanto ao sangue, a agulha poderia não ter atingido nenhuma veia, ou então, o sangue da jovem poderia ser terroso e melancólico.[712]

O segundo argumento se ateve à espuma branca na boca de Marthe. Marescot não via isso como uma prova, pois o diabo, em sua opinião, não teria nem o branco dos olhos,[713] assim sendo, a espuma branca apenas poderia ser saliva. Se ela fosse de proveniência demoníaca, deveria ser de cor escura. Dessa forma, na visão dos médicos, essa evidência não estava qualificada como prova.

---

[712] *Ibidem*, p. 26-28.
[713] *Ibidem*, p. 28.

O terceiro argumento era forte. Os defensores da possessão clamavam que apesar dos violentos movimentos de Marthe, seu pulso e sua respiração não se alteravam. Marescot argumentou que os movimentos de Marthe não eram propriamente violentos, mas foram erroneamente interpretados.[714] Em sua opinião, a jovem interpretou bem o papel de possuída. Alguns movimentos foram sim violentos, porém breves e curtos, o que não necessariamente afetaria o pulso e a respiração. Ademais, o sangue terroso e espesso que Marescot dizia ter a jovem, não permitia que o pulso se alterasse tão facilmente.[715] A prova disso, seria que melancólicos poderiam correr e gritar sem alterar a pulsação. Outro contra-argumento do médico era a possibilidade de Marthe ter o costume de produzir esses movimentos: "as coisas de hábito não trazem grandes alterações [les choses accoustumees n'apporte pas grande mutation]".[716]

O argumento das línguas estrangeiras, de acordo com Marescot, não procedia. Marthe, em momento algum, falou grego ou latim. Ela sempre respondia às questões feitas com o seu francês de Romorontin.[717] Quanto ao inglês, que o bispo clamava ter ouvido a jovem falando mesmo que nunca tivesse aprendido, o médico real afirmou que ela não entendeu o inglês, mas deduziu algumas coisas a partir das sugestões do bispo.[718]

A quinta e última contra-argumentação se baseava no Evangelho de Lucas, que relata alguns casos de possessão. O problema, de acordo com Marescot, era que os sinais relatados na Bíblia eram muito gerais, o que exigiria uma maior atenção dos investigadores. Para ele, o único sinal que poderia ser considerado era o conhecimento sobre coisas ocultas, porém, Marthe não o exibira.

Além desses cinco argumentos médicos, havia outros apresentados por testemunhas, os quais o médico real também refutou. O mais importante dizia a respeito à suposta levitação de Marthe. O fenômeno não fora presenciado por nenhum médico, apenas por um grupo de "homens de qualidade [hommes de qualité]".[719] As testemunhas afirmavam que a jovem repousou em pleno ar, o que para Marescot, que citou Aristóteles, estava dentro das leis da física. Marescot afirmou que a jovem apenas saltou e seu repouso em pleno ar foi apenas momentâneo e dentro das leis naturais. Outra explicação eram os vapores que poderiam ter sido produzidos pelo medo

[714] *Ibidem*.
[715] *Ibidem*, p. 29.
[716] *Ibidem*.
[717] *Ibidem*, p. 31.
[718] *Ibidem*, p. 32.
[719] *Ibidem*, p. 35. [Tradução nossa].

dos presentes. Eles afetariam o cérebro e os fariam ver coisas para além do que estava acontecendo.[720]

Outro argumento das testemunhas era o conhecimento de coisas secretas que Marthe supostamente teria. Marescot trata esse ponto com bastante sarcasmo. Em um dado momento, o padre Seraphin perguntou se ela sabia o que ele fizera na noite anterior, ao que a moça respondeu: "você orou a Deus [tu as prié Dieu]", ao que o autor do discurso comenta: "Voyla vn grand secret à dire à vn Capucin [Aqui está um grande segredo para dizer a um Capuchinho]".[721]

As testemunhas também afirmavam que uma voz saía do ventre de Marthe. Marescot diz que isso por si só não é evidência de sobrenaturalidade, pois existem truques, tal qual o ventriloquismo, em que a pessoa pode falar sem mexer os lábios, emular vozes diferentes, enfim, na sua opinião, era algo fácil de ser reproduzido e não um fenômeno de origem diabólica.[722] A questão se concentrava, então, na motivação para tal fingimento. Nesse ponto, o médico fogiu do debate e apenas afirmou que a eles, enquanto comitiva médica responsável pelo diagnóstico, não cabia achar a motivação. Contudo, ele insinuou que Jacques Brossier ganhara dinheiro com a suposta possessão da filha.[723]

Novamente a maior prejudicada na história foi a jovem supostamente possuída. Nicole e Françoise passaram por grandes sofrimentos físicos, foram torturadas e passaram por privações de liberdade e até mesmo alimentares, no caso de Nicole. Marthe, mesmo não sendo considerada possuída, não foi poupada. Como se concluiu que seu caso era de fingimento, a jovem sofreu sanções legais. Seu inquérito se estendeu até maio. No fim, a ré foi condenada a retornar à sua cidade natal e foi posta sob a guarda de seu pai, ameaçado de punição física caso deixasse a filha sair da cidade sem uma autorização judicial.[724]

A família Brossier aparece em um relato posterior. Jacques-Auguste de Thou, historiador, poeta, magistrado e político parisiense, escreveu uma obra sobre a suposta possessão de Marthe, que foi traduzida para o francês em 1652. De acordo com Thou, o abade de Saint Martin, Alexandre de la Rochefoucault, levou Jacques, Marthe e as outras filhas para Auvergne e Avignon, o que gerou uma controvérsia com o Papa. Nessas duas cidades, os exorcismos

---

[720] *Ibidem*, p. 35-36.
[721] *Ibidem*, p. 37. [Tradução nossa].
[722] *Ibidem*, p. 36-37.
[723] *Ibidem*, p. 38.
[724] THOU, Jacques-Auguste de. *Histoire de Marthe Brossier pretendue possedee. 'Avec quelques' Remarques et considerations generales sur cette matiere*. Trad. S. Congnard. Rouen : Chez Jacques Herault, 1652, p. 11.

continuaram, mesmo sem qualquer autorização ter sido dada.[725] O problema mais grave, foi que Paul le François, o juiz responsável pelo caso, não foi avisado de todos os destinos da viagem. Segundo Thou, o próprio rei escreveu ao seu embaixador junto ao sumo pontífice da Igreja para informar sobre o caso.[726] Marthe foi novamente enviada à sua casa sob os cuidados do pai.

Nota-se aqui mais um conflito entre a justiça secular e a Igreja Católica que necessitou de uma intervenção real, mesmo que indiretamente. No caso específico, a disputa não se deu com a Igreja enquanto instituição, mas por um membro da baixa hierarquia, mais especificamente, um abade. Sua não obediência à ordem judicial expressa sua defesa de que um caso de possessão deveria ser de jurisdição religiosa e não secular.

A contestação de Marescot, apesar da publicação ter sido encomendada por Henrique IV,[727] não foi amplamente aceita, sobretudo entre membros da Igreja Católica. O padre e teólogo Pierre de Bérulle redigiu duas obras na onda das polêmicas do caso Brossier, o já analisado *Traicté des energumenes* (1599) e o *Discours de la possession de Marthe Brossier contre les calomnies d'un médecin de Paris*, do mesmo ano, um ataque mais direto à opinião do médico real.

4.3.2 A DEFESA DE PIERRE DE BÉRULLE

Sob o pseudônimo de Leon d'Alexis, Pierre de Bérulle, um religioso que dedicou sua vida à conversão de protestantes, atacou diretamente o diagnostico de Marescot. Ele também tinha ligação com a coroa, chegou a ser capelão de Henrique IV. Bérulle foi ordenado cardeal somente em 1627. Quando se deparou com o caso Brossier, ainda era um jovem recém-ordenado padre.

Seu discurso inicia defendendo que o dever do eclesiástico era não apenas falar a verdade, mas igualmente pela verdade.[728] Sua intenção era defender uma verdade atacada pelas calúnias de Marescot. O ponto delicado nesse embate era justamente a relação do médico com o rei. Bérulle queria atacar os argumentos de Marescot, sem atingir a política real de Henrique IV. Lembremos que por conta das polêmicas, o rei havia retirado de circulação o discurso de

[725] MORGAIN, Stéphane-Marie. *La théologie politique de Pierre de Bérulle… Op. Cit*., p. 56.
[726] THOU, Jacques-Auguste de. *Histoire de Marthe Brossier pretendue possedee… Op. Cit*., p. 12.
[727] MORGAIN, Stéphane-Marie. *La théologie politique de Pierre de Bérulle… Op. Cit*., p. 66.
[728] BÉRULLE, Pierre de. *Discours de la possession de Marthe Brossier contre les calomnies d'un médecin de Paris*. Troyes : [s.n.], 1599, p. 1.

Marescot. Pouco tempo depois, o *Traicté des energumenes* (1599) teve sua produção interrompida. Morgain (2001) inclusive levanta a hipótese de que poderia ter sido a própria Coroa a requisitar essa interrupção.[729]

O futuro cardeal redigiu esse discurso, mais direto no embate contra os argumentos médicos contrários à possessão, depois do seu tratado. A prova disso é que no início do *Discours de la possession de Marthe Brossier contre les calomnies d'un médecin de Paris* (1599) ele citou o seu próprio tratado. Sua estratégia foi definir a possessão como um assunto a ser tratado pela Igreja, e não pelo Estado. Bérulle era um fervoroso crítico do Édito de Nantes, porém ele não incluiu essa crítica, de forma direta, nessa publicação.

Na realidade, o religioso teceu diversos elogios ao rei, ao mesmo tempo em que desmereceu o diagnóstico de Marescot. Aqui, a argumentação parece querer isentar o rei de qualquer crítica, colocando toda a culpa da polêmica no médico que seria tal qual uma estátua em relação à sua profissão.[730] Em sua opinião, Marescot havia sido muito desonesto, pois primeiro enganou para depois liberar o seu veneno, uma referência ao fato de que o médico, no começo de sua publicação, defendeu a realidade da possessão para, em seguida, afirmar que Marthe não estava endemoniada.[731]

O problema sempre volta questão religiosa. O grande erro de Marescot foi se basear em um pagão e não em um católico. Nesse sentido, o contestador teria bases argumentativas impuras, pois não teria escutado opiniões da Igreja.[732] O seu objetivo, segundo Bérulle, seria o de "julgar uma Igreja [blasmer une Eglise]".[733] A tentativa de desmerecimento da opinião de Marescot surge da quantidade de opiniões a favor da possessão. Segundo o religioso, prelados, teólogos e até mesmo os primeiros médicos teriam apontado para a possessão de Marthe.[734] Certamente o autor não se refere à primeira comitiva parisiense, que foi composta por Marescot. Embora não seja preciso, Bérulle está se referindo aos médicos das outras localidades, indicando que havia uma cumplicidade entre eles e os religiosos a favor da possessão da jovem de Romorontin. Sua chegada em Paris representou, nesse sentido, uma grande ruptura narrativa.

---

[729] MORGAIN, Stéphane-Marie. *La théologie politique de Pierre de Bérulle… Op. Cit.*, p. 73-74.
[730] BÉRULLE, Pierre de. *Discours de la possession de Marthe Brossier… Op. Cit.*, p. 8.
[731] *Ibidem*, p. 16-17.
[732] *Ibidem*, p. 22.
[733] *Ibidem*, p. 36.
[734] *Ibidem*, p. 37.

Para o teólogo, o grande problema em contestar a versão da Igreja é que isso se tornava uma acusação de falsidade contra a instituição:

> Como não existe outra coisa que seja mais obrigação da Igreja para com os homens do que a guarda da VERDADE, nem nada a que ela tenha mais combatido, & sofrido mais com tormentos do que para estabelecer limites, & sufocar a mentira; Dizer que ela violou em seu julgamento uma fidelidade tão comprovada, & um dever tão sagrado, é uma grande Acusação si ela é verdadeira; mas também grande é o Caluniador se ela for falsa. E não havendo coisa alguma que ela tenha menos razão de supor do que as possessões, visto que há nesse século & na Françã tantas verdadeiras possuídas (...) é pouco provável mesmo no julgamento de suas Partes que possuem alguma luz, estimar que um Corpo tão célebre tenha fingido & criado uma tal impostura em um tempo & em um lugar onde seus comportamentos são tão vigiados e suas mais justas ações são atrapalhadas.
> [Comme il n'y a rien dont l'Eglise soit plus obligée enuers les hõmes que de la garde de la VERITÉ, ny sur quoy elle a rendu plus de combats, & plus souffert de tourments que pour en astendre des limites, & estoufler le mesonge ; Dire qu'elle a violé en ce iugement, vne fidélité tant éprouuée, & vn deuoir si sacré, est vne grande Accusation si elle est véritable ; mais aussi grand est le Calomniateur si elle est fausse. Et n'y ayant chose aucune qu'elle ayt moindre suject de supposer que des possessions, veu qu'il y a en ce siecle & en France tãt de vrayes Possedées (…) il est hors d'aparẽce mesme au iugement de ses Parties qui ont quelque lumiere, d'estimer qu'vn Corps si celebre ayt feint & porté vne telle imposture en vn temps & en vn lieu où ses deportemens sont tant espiés & ses plus iustes actions trauersées].[735]

A possessão, de acordo com o teólogo, era um direito demoníaco, a aliança desejada por Satã. Contudo, ele só exercia esse direito quando lhe dava prazer. Embora o autor não especifique o que seria esse prazer infernal, podemos supor algumas coisas a partir de seus escritos no *Traicté des energumenes* (1599). Bérulle havia estabelecido nessa obra três motivos pelos quais Satã se engajava nas possessões: imitar Deus, causar a miséria humana e elevar sua própria condição.[736]

Por fim, Bérulle afirmou que os magistrados também possuíam poder sobre Satã, seguindo uma tradição demonológica muito antiga. No contexto de caça às bruxas, de memória recente na época das possessões, considerava-se que os magistrados, quando prendiam as bruxas, faziam-nas perderem os seus poderes.[737] Eles se equivaliam aos padres dentro da estrutura da batalha do Bem contra o Mal. O problema do século XVII é justamente a série de mudanças que distanciou, progressivamente, os juízes dos sacerdotes. A afirmação de Bérulle soa mais como uma lembrança aos magistrados sobre o seu dever sagrado, uma vez que, no caso de Marthe Brossier, eles haviam interferido no sentido de retirar a Igreja da condução do caso.

---

[735] *Ibidem*, p. 37-38. [Tradução nossa].
[736] *Idem*. *Traicté des energumenes*... *Op*. *Cit*., p. 37-38.
[737] CLARK, Stuart. *Pensando com Demônios*... *Op*. *Cit*., p. 710.

Analisando a estrutura escolhida, o *Discours de la possession de Marthe Brossier contre les calomnies d'un médecin de Paris* (1599) não apresenta argumentações muito elaboradas. Nesse sentido, o seu tratado publicado no mesmo ano apresenta informações mais ricas sobre suas teorias. As hipóteses de Morgain (2001) sobre a influência de Henrique IV na interrupção do tratado fazem muito sentido. Isso teria obrigado o teólogo a redigir uma contestação mais direta a Marescot, tentando, ao mesmo tempo, não alimentar mais a polêmica e, principalmente, não gerar atritos com a Coroa. Assim, a polêmica fora controlada pelo poder real, que tinha todos os motivos para temer o retorno das Guerras de Religião.

Nicole Obry, Françoise Fontaine e Marthe Brossier. Três jovens que tiveram seus caminhos e seus corpos atravessados pelo Mal. A partir de seus casos percebemos o quanto a história das possessões está conectada às violências contra o corpo feminino, em particular o estupro, sobretudo no caso de Françoise. Ao longo dos processos, diversos fatores importantes foram negligenciados a fim de que restasse somente a narrativa da possessão, do embate entre as forças de Deus e os asseclas de Satã. Essa narrativa não visava reforçar o cristianismo como um todo, mas, especialmente, a Igreja Católica, que foi a instituição que politizou os casos de possessão em meio às Guerras de Religião.

Não é por acaso que o contexto é o mesmo. Os casos de possessões individuais podem muito bem ser considerados como momentos desse conflito, uma faceta menos bélica e mais letrada, no entanto. Os três casos têm protagonistas muito parecidas, também compartilham de diversas semelhanças em sua estrutura. O que torna cada um deles particular, entretanto, são os rumos que cada um tomou e suas consequências. A possessão de Nicole, após uma reviravolta no significado do fenômeno sobrenatural, foi tida como verdadeira, o que gerou uma grande polêmica com os protestantes, uma vez que o demônio confessava ser amigo dos reformados. Seu livramento foi considerado um milagre e sua história foi propagada a fim de que todos soubessem o *verdadeiro* poder da *verdadeira* Igreja Cristã, tal qual reclamavam os católicos.

A possessão de Nicole foi a que mais gerou conflitos entre católicos e protestantes. A jovem chegou a ser presa por um líder reformado, fato que chamou a atenção do rei Carlos IX. Porém, queremos dar evidência à reorganização da narrativa. No início, a experiência sobrenatural de Nicole foi vista como algo positivo. Seu contato com o sobrenatural a aproximava de uma santa, ou uma mística. Entretanto, após a chegada de Pierre de la Motte, os

sinais apresentados pela jovem foram organizados em uma narrativa de possessão demoníaca, que servia para atacar os protestantes.

Françoise Fontaine também foi considerava uma verdadeira possuída. Seu caso, porém, teve uma repercussão muito menor. Louviers, a cidade em que estava vivendo e trabalhando, havia sido recém-pacificada pelo rei Henrique IV. Os funcionários reais trataram de cuidar logo do caso. Eles até citam a conversão de alguns protestantes. Houve público, mas a possessão de Françoise foi menos espetacularizada que a de Nicole. É importante lembrar o fato de que o próprio Henrique IV era um huguenote e sua conversão ao catolicismo, permitindo a coroação, ocorreu apenas em 1593, quase dois anos após os acontecimentos de Louviers.

No caso de Françoise são ainda mais explícitas as humilhações e as violências pelas quais a jovem passou. Seu estupro foi completamente negligenciado pelos investigadores, o interesse deles era na suposta cópula da jovem com o demônio, algo que, para a moral da época, era muito mais grave do que o estupro – tal qual analisamos no primeiro capítulo. Nesse caso, assim como em tantos outros, exorcismo e violência sexual se entrecruzavam e até mesmo se confundiam. As jovens possuídas eram submetidas a procedimentos contra as suas vontades. A raspagem dos pelos da cabeça e do corpo era uma dessas violências. A colocação de objetos em suas bocas, a ingestão forçada de hóstia e água benta, os corpos espetados por agulhas e as privações de liberdade e movimento faziam parte desse conjunto de violências.

O caso de Marthe foi o único dos três em que a polêmica quanto à realidade da possessão partiu de emissários do rei. Isso não impediu, no entanto, que a moça também sofresse violências e, na conclusão do caso, sanções judiciais. Marthe foi colocada sob a guarda de seu pai, impedida de sair de sua cidade natal, Romorontin, porque seu corpo virou o centro de uma disputa em potencial entre católicos e protestantes. A carne de Marthe foi calada não pela Palavra, como nos outros dois casos, mas pela força da lei. Mesmo com a negação da sobrenaturalidade, a jovem ainda tinha em sua conta o desvio de sexualidade. A atitude de se travestir como homem podia não ser um crime juridicamente falando, mas já havia sido motivo de acusações de bruxaria tal como no caso de Joana d'Arc no século XV, outra jovem que teve a vida atravessada pelo sobrenatural por acusações de bruxaria e pela condenação à morte.

Os acontecimentos posicionavam as três jovens em meio aos conflitos entre católicos e protestantes, religiosos e magistrados, religiosos e médicos e mesmo entre diferentes grupos dentro do catolicismo. As possessões anteriores a 1614 tinham como principal característica a

carência de um conjunto de regras a seguir e o uso político dos corpos das jovens possuídas. As interferências dos monarcas foram importantes, sendo que, o mais curioso desse conjunto de casos, é justamente a política de Henrique IV de tentar resolvê-los de forma rápida e discreta, sobretudo o caso de Marthe. Carlos IX, na época de Nicole, também teve um papel relevante, mas não no sentido de apaziguar os ânimos. Apesar do Édito de Amboise (1563), o filho de Catarina de Médici retirou Nicole da prisão e se encontrou com ela, concedendo legitimidade ao caso e chancelando a ocorrência de um milagre.

Há poucas informações sobre a vida daquelas jovens após os eventos certamente traumáticos para elas. Sabemos mais sobre Marthe, pois uma nova ação jurídica foi perpetrada a fim de reforçar seu confinamento em Romorontin. Nicole ainda apresentou outras ocorrências sobrenaturais por quase uma década, mas sem o mesmo impacto do Milagre de Laon. Françoise é o caso menos documentado e isso impacta muito no conhecimento sobre sua vida. O que há são seus relatos no processo verbal conduzido pelos funcionários reais. Sobre sua vida após a possessão, há a informação de que ela não mais voltou a apresentar sinais de que estava possuída por um demônio.

Por fim, um traço importante dessas possessões é que ocorreram fora da Igreja, com jovens laicas. Uma situação bem diferente das possessões coletivas, ocorridas em conventos, no seio da Igreja, o que trazia um novo e sério problema. Antes, o Diabo atacava jovens de vida comum, mulheres simples; a partir das décadas de 1630 e 1640, Satã parecia mais interessado em invadir os espaços femininos e reclusos dos conventos, o que não impediu a sua espetacularização.

5. OS CONVENTOS ENTRAM EM CENA: O MAL ENCLAUSURADO (1610-1647)

Após a análise a respeito das possuídas no período que se estendeu pelas décadas de 1560 e 1590, apresentamos, nesse capítulo, os casos de possessão coletiva, mais precisamente, casos de possessão em conventos. Nesses ambientes religiosos houve uma dinâmica diferente dos casos analisados no capítulo anterior.

Um novo personagem se apresenta: o padre-feiticeiro. Se ao longo dos casos de possessão individual a feitiçaria foi buscada e não encontrada, nas possessões em conventos, o bruxo era um sacerdote. Ele poderia ser o confessor, um religioso com grande poder e influência, pois conhecia os pecados das freiras e era mediador da reconciliação delas com Deus, ou então, poderia ser um padre que tinha algum contato de mais tempo com alguma das freiras e sua influência acabou por ser transmitida às outras religiosas. Os três padres-feiticeiros presentes neste capítulo foram condenados à morte na fogueira, e outro, que já estava morto à época da condenação, teve seus restos mortais desenterrados e queimados.

Duas características ligam a possessão individual e a coletiva: a espetacularização do corpo feminino e seus usos políticos. Assim como nos eventos analisados no capítulo anterior, as endemoniadas dos conventos não escaparam da influência do poder monárquico e da alta hierarquia da Igreja Católica, nem mesmo de ataques dos protestantes, embora, na primeira metade do século XVII, esses fossem menos intensos. Não há, por exemplo, como ocorreu no caso de Nicole, uma interferência tal como a prisão da possuída. Os embates entre católicos e protestantes na primeira metade do XVII se tornaram mais doutrinais, através das publicações de discursos e comentários. Um efeito, por certo, do Édito de Nantes, promulgado em 1598.

A política, contudo, não se tornou menos complexa na questão religiosa. Henrique IV, em sua época, teve problemas para conquistar a França. Já no reinado de Luís XIII (1600-1643), que durou de 1610 até a sua morte, uma política de centralização do poder, comandada pelo cardeal Richelieu (1585-1642), ameaçou a paz do reino e a trégua com os protestantes. Apesar de findas as batalhas, as animosidades ainda estavam presentes, sobretudo no que diz respeito aos projetos políticos.

Foram selecionados para análise três casos: as possessões de Aix-en-Provence, ocorridas em 1611, as possessões de Loudun (1632-1634), o caso mais célebre dentre todos os estudados nessa tese, e as possessões de Louviers, ocorridas entre os anos de 1643 e 1647. É a segunda vez

que Louviers aparece como palco de um caso de possessão. O processo verbal de Françoise Fontaine também se desenrolou nesse mesmo local, em 1591.

Nosso objetivo é investigar os argumentos daqueles que reconheciam a existência da possessão a fim de compreender a construção histórica do fenômeno. Conventos e mosteiros modernos presenciaram "vários casos de falsa santidade, e falsa possessão, era tarefa contínua, e assunto do dia para muitos dos homens daquele tempo".[738] Justamente por isso não é possível generalizar as crenças dos modernos. Havia uma investigação sobre a veracidade de cada caso atenta aos detalhes de sinais corporais e confissões. Além disso, religiosas endemoniadas não eram uma novidade no século XVII.

Fenômenos de possessão coletiva não surgiram no século XVII, assim como as possessões em conventos também não eram uma novidade. O teólogo Johannes Nider (1380-1438), por exemplo, autor do influente tratado *Formicarius* (1436-1438), relatou, nessa obra, um caso de possessão coletiva no convento de Santa Catarina, em Nuremberg. Ele próprio fora o responsável por expulsar os seres infernais dos corpos das religiosas.[739]

Outro caso que se deu na França, em Quesnoy le Conte. Um convento de freiras reformadas da ordem de Santo Agostinho foi atacado por demônios durante a Páscoa de 1491 – um século antes do caso de Françoise Fontaine. Os padres teólogos Gilles Nettelet e Nicolle Gonor foram responsáveis pelo exorcismo a princípio, porém, foi necessária a vinda do bispo de Cambray, Henry de Berghes, para que a expulsão dos demônios fosse concluída.[740] A culpada pelo ataque demoníaco foi a jovem Jehenne Potiere, de apenas 14 anos. Seu pecado, segundo o relato de Jehan Molinet, foi ter se apaixonado pelo diretor espiritual do convento. O religioso teria se mudado de cidade por conta disso, o que abriu uma brecha para que o demônio se transmutasse na imagem do padre e seduzisse a jovem freira.[741]

Em 1552, na cidade de Kentorp, próxima de Estrasburgo, religiosas de um convento foram possuídas em decorrência de malefícios realizados pela cozinheira, Else Kamense. Os acontecimentos seguiram uma fórmula comum nesses casos. A princípio, uma única freira, Anne

---

[738] SARTIN, Philippe. A Igreja Católica, a possessão demoníaca e o exorcismo: velhos e novos desafios. *Temporalidades*, Belo Horizonte, v. 8, n. 2, p. 447-468, mai/ago 2016, p. 454.
[739] SLUHOVSKY, Mosche. The Devil in the Convent. *American Historical Review*, v. 107, n. 5, p. 1379-1411, dez. 2002, p. 1383.
[740] MOLINET, Jehan. La tresdure et doloreuse oppression qui firent aulcuns mauvais espritz aux religieuses du Quesnoy le Conte. In : FRÉDÉRICQ, Paul. *Corpus documentorum inquisitionis haereticae pravitatis neerlandicae*. Ghent : J. Vuylsteke, 1889, p. 485.
[741] *Ibidem*.

Lengon, foi afligida, porém, em seguida, os sintomas de possessão contaminaram as outras religiosas. O mal foi considerado, em um primeiro momento, como uma doença natural. As suspeitas de uma possível procedência demoníaca apareceram quando outras religiosas começaram a apresentar episódios de convulsões em que feriam seus próprios corpos.[742]

O teólogo Johann Wier, conhecido por seu ceticismo em relação à Inquisição, relatou que o Diabo falava através das freiras e a elas aparecia sob diferentes formas, dentre elas, a de um gato preto e a da própria cozinheira.[743] Essas aparições também seguem uma estrutura em casos de possessão. Françoise Fontaine também via o demônio possessor como um gato preto e, às freiras de Loudun, como veremos, a face do demônio foi revelada como sendo a do padre Grandier, capelão da principal catedral da cidade.

Podemos citar relatos de outros fenômenos coletivos exteriores aos muros dos conventos e mosteiros, como por exemplo, a epidemia de dança registrada em 1518 na cidade de Estrasburgo, que afetou cerca de 400 pessoas que dançaram, em alguns casos, até a morte. Em meados de julho daquele ano, uma única mulher começou a dançar nas ruas e assim continuou por quatro ou seis dias. Em apenas uma semana, 34 pessoas já haviam se juntado a ela. No final de agosto, 400 indivíduos afetados pela dança moviam seus corpos sem controle pela cidade.[744] John Waller (2008) reporta que, no início, as elites municipais viram com entusiasmo a tal epidemia, chegando a contratar músicos para acompanhar as manifestações. No entanto, quando começaram as mortes, a opinião sobre o fenômeno mudou. A dança passou a ser vista como uma maldição. Então,

> um período de contrição organizada foi instituído: apostas, jogos de azar e prostituição foram proibidos e os dissolutos expulsos dos portões da cidade.
> [a period of organised contrition was instituted: gambling, gaming and prostitution were banned and the dissolute driven beyond the city gates].[745]

A solução, após avaliar o fenômeno como tendo procedência sobrenatural, foi o de buscar resolvê-lo nos termos da moral cristã. As autoridades concluíram que os afetados pela epidemia, que expressavam desespero por não conseguirem controlar seus corpos, estavam sob

---

[742] WIER, Johann. *Cinq livres de l'imposture e tromperie des diables, des enchantements et sorcelleries*. Par Iacques Gréuin de Clermont en Beauuoisis. Paris : Chez Iaques du Puys, 1569, p. 248-250.
[743] *Ibidem*, p. 250.
[744] WALLER, J. C. In a spin: the mysterious dancing epidemic of 1518. *Endeavour*, v. 32, n. 3, p. 117-121, jul. 2008, p. 117.
[745] *Ibidem*. [Tradução nossa].

influência demoníaca. De fato, "Os dançarinos foram submetidos a exorcismos ou enviados em peregrinação [The dancers were subject to exorcisms or sent on pilgrimages]".[746]

Os casos de possessão coletiva mantêm muitas das características desses casos apresentados, sobretudo o recorte de gênero. A originalidade, no entanto, está na presença de um homem como sendo o causador do mal. O padre-feiticeiro é, no mínimo, infame. Tendo feito votos para guiar uma comunidade nos caminhos do Senhor, ele pervertia as religiosas e utilizava sua posição de poder em benefício próprio. No campo sobrenatural, o padre-feiticeiro estabelecia uma aliança com forças demoníacas, também objetivando vantagens pessoais. Contudo, essa relação com um ou mais demônios cobrava um preço, geralmente envolvendo a negociação das almas e dos corpos das jovens religiosas.

Quando revelados os seus crimes, esses clérigos tornavam-se a imagem da infâmia. Envolviam-se com magia demoníaca, desrespeitavam o voto de celibato, manipulavam fiéis e se afastavam dos ensinamentos de Deus. Criava-se, portanto, um novo problema de jurisdição. Os magistrados não se envolviam com as possuídas dos conventos. Com os padres, contudo, a história era outra. Tendo cometido crimes, o clérigo poderia ser encaminhado à justiça comum, porém, a justiça eclesiástica estava sempre a postos, reclamando para si a autoridade de lidar com os membros da Igreja.

A política do Estado, é importante ressaltar, não se eximiu de participar desses casos de possessões coletivas. Ainda havia animosidades entre católicos e protestantes, embora menos bélicas do que na época das possessões individuais. As políticas de centralização do poder monárquico, tendo à frente o cardeal Richelieu, em muito influenciaram nos exorcismos e nos julgamentos dos padres-feiticeiros.

Os três casos selecionados para análise nesse capítulo possuem uma estrutura muito parecida. Dessa forma, iremos apresentá-los a partir de características em comum. Começaremos pelo contexto político, passaremos ao ambiente, ou seja, os conventos, as freiras envolvidas, os padres-feiticeiros, os processos e, por fim, aos julgamentos. Dessa maneira, é possível melhor explorar as similaridades dessas possessões coletivas, procurando demonstrar que elas seguiam um padrão.

---

[746] *Ibidem*, p. 118. [Tradução nossa].

5.1 A FRANÇA PÓS-ÉDITO DE NANTES: LUÍS XIII E O CARDEAL RICHELIEU

Henrique IV assinou o Édito de Nantes em 1598. O caso Marthe Brossier demonstrou que não havia mais espaço para o uso de um caso de possessão como forma de atacar os huguenotes, os conectando ao Diabo e difamando sua fé. A rivalidade entre as igrejas teve altos custos, em especial na França, por conta das Guerras de Religião. A paz era desejada por muitos, mas para mantê-la, era necessário reduzir as polêmicas.

O foco da disputa no período que se estende do Édito de Nantes (1598) ao Édito de Fontainebleu (1685) começou a ser outro. No lugar de um embate direto com os protestantes, os exorcistas e inquisidores responsáveis pelos processos promoviam uma disputa pela jurisdição do caso. Quanto menor a influência da justiça secular, melhor para eles. As possessões, diferentemente da feitiçaria, davam à Igreja a oportunidade para ter o controle completo do processo. Para a justiça secular, restava a execução da pena de morte do padre-feiticeiro.

O primeiro rei da dinastia Bourbon permitiu uma reunião de líderes da igreja reformada e nobres protestantes em 1596. O evento se deu em Loudun. Os huguenotes não estavam satisfeitos com a conversão do rei ao catolicismo em 1593, fato que permitiu a paz interna no reino e a coroação de Henrique IV na catedral de Chartres. As reivindicações dos reformados irritaram o rei, que ordenou a dissolução da assembleia. Tal medida revoltou os protestantes, que ameaçaram se unir em luta armada.[747]

Persuadido por Duplessis-Mornay, um dos chefes huguenotes, o rei enviou dois representantes para acalmar os ânimos locais. O acordo foi de que os reformados poderiam continuar sua reunião, desde que se mudassem para Vendôme, local considerado mais próximo à corte.[748] Não atingindo um consenso, os delegados reformados mudaram, por eles próprios, a reunião para Saummur, cidade protestante. Em 1597, o grupo se mudou para Châtellerault, por sentir que a cidade anterior era muito exposta. A conciliação viria somente no ano seguinte, quando o acordo proposto foi publicado em Nantes.

Após a morte de Henrique IV, assassinado em 1610, a regência ficou com sua esposa, a rainha Maria de Médici (1575-1642), que promoveu uma política aliada ao catolicismo, sobretudo após a nomeação de Armand-Jean du Plessis (1585-1642), o cardeal Richelieu, como

[747] CARMONA, Michel. *Les Diables de Loudun* : sorcellerie et politique sous Richelieu. Paris : Fayard, 1988, p. 55-56.
[748] *Ibidem*, p. 56.

ministro de Estado. O cardeal assumiu o posto de ministro da guerra e assuntos exteriores depois da prisão do Príncipe de Condé, Henrique II de Bourbon-Condé.

Chanceler durante o reinado de Luís XIII, Richelieu incentivou

> uma política de relativa tolerância interna para com os protestantes e uma orientação externa baseada nos interesses nacionais franceses, rompendo com o pressuposto do alinhamento confessional nas alianças internacionais.[749]

Sua história e a de sua família revelam ligações com Loudun. A cidade de Richelieu encontrava-se a menos de 20 quilômetros de Loudun, fato que foi determinante para sua intervenção nas possessões ocorridas no convento das ursulinas na cidade.

Seu pai, senhor de Richelieu, era descendente de uma família nobre de Poitou. O futuro cardeal foi oferecido ao serviço real no momento de seu batismo.[750] A partir de 1624, sua presença na corte de Luís XIII tornou-se oficial. De acordo com o historiador Michel Carmona (1988), Richelieu tinha como um de seus objetivos destruir o partido huguenote. Para isso, a nomeação do então do general François-Annibal d'Estrées foi de grande importância.[751] O militar foi responsável por conquistar a Valtellina, um vale da Lombardia, na fronteira com a Suíça, que foi alvo de disputa durante a Guerra dos 30 Anos.

A política de centralização de Richelieu foi vital para o fortalecimento do absolutismo em França. Seu objetivo era fortalecer o rei Luís XIII e tornar o reino proeminente na Europa. O ministro era partidário de uma política racionalista e do direito natural, estando em sintonia com as vontades de Deus[752] – o Deus dos católicos. Apesar do Édito de Nantes, houve conflitos entre católicos e protestantes no século XVII, em especial na segunda metade da década de 1620. Contando outros conflitos externos, Richard Booney (1988) afirmou que no século XVII somente em dois anos, 1660 e 1661, houve paz durante o ministério de Richelieu.[753]

Um desses embates contra huguenotes ocorreu em La Rochelle, no verão de 1628. Em Loudun, cidade a menos de 200 quilômetros desse conflito, protestantes tentaram, sem sucesso,

---

[749] CARNEIRO, Henrique. Guerra dos 30 Anos. In: MAGNOLI, D. (org). *História das Guerras*. 3 ed. São Paulo: Contexto, 2006, p. 176.
[750] PIEREZAN, Alexandre. O *Testament Politique* do Cardeal de Richelieu: problemas e questões. *Revista Tempos Históricos*, v. 5-6, p. 255 – 273, 2003/2004, p. 256.
[751] CARMONA, Michel. *Les Diables de Loudun… Op. Cit*., p. 99.
[752] BLANCHARD, Jean-Vincent. *Éminence*: Cardinal Richelieu and the Rise of France. New York: Walker & Company, 2011, *ebook*.
[753] BONNEY, Richard. *Society and Government in France under Richelieu and Mazarin, 1624-61*. London: Macmillan Press, 1988, p. 1.

tomar o castelo. Em dezembro daquele mesmo ano a coroa anunciou a demolição da fortificação.[754] Embora não na mesma proporção das Guerras de Religião, os conflitos com os huguenotes continuavam. Como debatido nos capítulos anteriores, os ataques não se restringiam a ações belicosas. Os discursos e tratados sobre feitiçaria e possessão demoníaca tiveram papel importante nos conflitos e os casos de possessão também. O processo de Nicole Obry envolveu a prisão da moça e uma intervenção real, por exemplo.

Apesar da mudança no contexto político, a questão demoníaca ainda era presente. Michel Carmona (1988) classifica o período de 1500 a 1650 como o "grande século dos feiticeiros [grand siècle des sorciers]".[755] O livro *De La Demonomania des Sorciers,* do jurista Jean Bodin, havia sido publicado em 1580. A guerra espiritual era impulsionada pela Igreja Católica através de processos demoníacos. Os teóricos da possessão se aproximaram do poder real e Pierre de Bérule, por exemplo, autor do *Traicté des Energumenes* (1599), foi amigo pessoal de Richelieu.[756]

Com a virada do século, os casos de possessão não cessaram, mas mudaram de local. No lugar de ambientes seculares com jovens citadinas, foram as freiras reclusas que se tornaram alvos preferenciais dos demônios. Dentro dos muros dos conventos os padres exorcistas e inquisidores poderiam ter mais controle dos casos, porém a publicidade que eles alcançaram, ameaçou o controle dos religiosos e envolveu os Parlamentos regionais e até mesmo o Parlamento de Paris.

5.2 CONVENTOS E O INFERNO MONACAL

> A Ordem das Ursulinas parecia a mais calma das ordens, a menos irracional. Elas não estavam ociosas, se ocupando de educar as meninas. A reação católica, (...) que tinha construído excessivamente muitos conventos de Carmelitas, Feuillantines e Capuchinhas, logo estava no fim de suas forças. As meninas que ali foram enclausuradas tão duramente para que delas se livrassem, morreram rapidamente e, por essas mortes tão rápidas, acusaram horrivelmente a desumanidade das famílias. O que as matou não foram as mortificações, mas o tédio e o desespero. Após o primeiro momento de fervor, a terrível doença dos claustros (descrita já no século V por Cassiano), o pesado tédio, o melancólico tédio das tardes, o terno tédio que as leva à perdição em langor indefinível, as enfraquece. Outras ficaram furiosas; o sangue muito forte as estava sufocando.
> [L'ordre des Ursulines semblait le plus calme des ordres, le moins déraisonnable. Elles n'étaient pas oisives, s'occupant un peu à élever des petites filles. La réaction catholique

[754] CARMONA, Michel. *Les Diables de Loudun… Op. Cit*., p. 114.
[755] *Ibidem*, p. 17. [Tradução nossa].
[756] *Ibidem*, p. 36.

> (…) qui avait follement bâti force couvents de Carmélites, Feuillantines et Capucines, s'était vue bientôt au bout de ses forces. Les filles qu'on murait là si durement pour s'en délivrer mouraient tout de suite, et, par ces morts si promptes, accusaient horriblement l'inhumanité des familles. Ce qui les tuait, ce n'étaient pas les mortifications, mais l'ennui et le désespoir. Après le premier moment de ferveur, la terrible maladie des cloîtres (décrite dès le cinquième siècle par Cassien), l'ennui pesant, l'ennui mélancolique des après-midi, l'ennui tendre qui égare en d'indéfinissables langueurs, les minait rapidement. D'autres étaient comme furieuses ; le sang trop fort les étouffait].[757]

Dois dos três casos analisados nesse capítulo ocorreram em conventos dedicados a Santa Úrsula. Apenas as possessões de Louviers se deram em uma instituição diferente, o convento de São Luís e Santa Isabel. Apesar de algumas diferenças, as instituições possuíam o mesmo objetivo: instruir jovens mulheres a viverem nos caminhos do Senhor.

A ordem das ursulinas foi fundada em 1544, na Itália. A fundadora, Angela Merici, escolheu Santa Úrsula como patrona devido à sua história de martírio para preservação de sua virgindade. Úrsula era filha dos reis da Cornúbia. Nascida em 362, ela fez um voto secreto de castidade. Famosa por sua beleza, à jovem nobre foram feitas diversas propostas de casamento. Seu pai aceitou a proposta feita por um duque pagão que vivia em Colônia, na Germânia. Úrsula pediu a seu pai e ao noivo que lhe dessem três anos. Ela procuraria 10 jovens virgens e juntas, as onze mulheres, buscariam, cada uma, outras mil virgens. Partindo com 11 mil acompanhantes, Úrsula foi até Colônia, porém, por um infortúnio do destino, a cidade estava sendo ataca pelos temíveis hunos.

Átila teria ficado encantado por sua beleza e a quis tomar em casamento. A jovem Úrsula recusou o líder huno, preferindo "perder a vida ao seu pudor [perdre la vie que la pudicité]".[758] As outras 10.999 virgens que a acompanhavam foram igualmente martirizadas nos portões da cidade. A história trata de uma lenda cuja gênese data do período medieval:

> É de conhecimento geral e indiscutível que santa Úrsula, juntamente com suas 11000 virgens seguidoras, não existiu. Por conseguinte, seu martírio também não ocorreu diante dos portões de Colônia. Não havia nenhum noivo de nome Aetherius no conjunto de sua entourage, muito menos um príncipe huno de nome Átila teria alguma vez atacado Colônia ou mandado executar Úrsula juntamente com suas 11.000 virgens ou seu noivo com seu séquito.[759]

---

[757] MICHELET, Jules. *La Sorcière*. Paris: Garnier-Flammarion, 1966, p. 152.
[758] DE POMMEREUSE, Marie. *Les chroniques de l'ordre des Vrsulines* recueilles pour l'usage des Religieuses du mesme Ordre. Première partie. Paris : Chez Iean Henault, 1673, p. 2. [Tradução nossa].
[759] MILITZER, K. ; BRAGANÇA JÚNIOR, A.; ALMEIDA, C. Santa Ursula em Colônia: uma santa inventada como intercessora por uma suave morte. *Brathair*, v. 17, n. 1, p. 12-18, 2017, p. 13.

A história do martírio de Úrsula foi levada muito a sério pelos clérigos. Um jesuíta do século XVII chamado Crombach chegou a escrever que já havia sido catalogadas 9816 ossadas das mártires, restando, portanto, 1184 a serem encontradas.[760] De fato havia muitos ossos nos portões de Colônia. Porém, as ossadas se originavam "do fato da população romana original de Colônia enterrar seus mortos diante dos portões romanos da cidade desde os primórdios, poucos anos antes do início da era cristã, até meados do século V".[761] Portanto, a lenda seria apenas uma interpretação equivocada a respeito das ossadas.

A lenda fundadora das ursulinas ressalta o compromisso com o voto de castidade acima de tudo, inclusive da própria vida. Marie de Pommereuse, uma ursulina francesa que se propôs a escrever a história da ordem na segunda metade no século XVII, aponta que há uma dupla honra feminina em ser parte da ordem. Ela proporcionaria os frutos da maternidade com a honra da virgindade.[762] A autora vincula a ordem de Santa Úrsula com a Companhia de Jesus, de Inácio de Loyola, instituição missionária da Contrarreforma, por terem sido fundadas em datas próximas.

A ordem das ursulinas, quando de sua criação, despontou como uma das importantes investidas da Contrarreforma ainda no século XVI. As ursulinas se instalaram na França em 1597. Apenas três anos depois, já haviam sido fundados 320 conventos em território francês. Um dos motivos desse sucesso era justamente o público-alvo: a meninas da burguesia e a nobreza. As irmãs ofereciam para as filhas de famílias ricas uma educação tradicional católica.[763] As famílias pagavam uma mensalidade para que as filhas se instalassem nos conventos e aprendessem os caminhos da fé.

A ordem foi trazida para a França, de acordo com Marie de Pommereuse, por intermédio de Catherine de Bermond. Sua irmã, Françoise de Bermond foi a primeira ursulina congregada na França. As irmãs se estabeleceram no Sul, na região de Provença, que foi palco do caso Gaufridy. Jules Michelet (1962), apresenta uma versão um pouco diferente em seu clássico *A Feiticeira*, publicado originalmente em 1862. Segundo o historiador francês, a congregação das ursulinas da França foi fundada por dois padres, César de Bus e Jean Baptiste Romillon, que já haviam fundado o movimento dos Prêtres de la Doctrine [Padres da Doutrina].[764] Este último permaneceu

---

[760] GAUTHIER, Nancy. Origine et premiers développements de la légende de sainte Ursule à Cologne. *Comptes rendus des séances de l1Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 117e année, n. 1, p. 108-121, 1973, p. 108.
[761] MILITZER, K. ; BRAGANÇA JÚNIOR, A.; ALMEIDA, C. Santa Ursula em Colônia… *Op. Cit*., p. 13.
[762] DE POMMEREUSE, Marie. *Les chroniques de l'ordre des Vrsulines… Op. Cit*., p. 6.
[763] FERBER, Sarah. *Demonic Possession and Exorcism… Op. Cit*., p. 63.
[764] MICHELET, Jules. *La Sorcière… Op. Cit*., p. 152-153.

como diretor de consciência e superior das irmãs. Sendo um homem de mais idade, Romillon foi um ex-protestante que se converteu ao catolicismo.

A nova ordem chamou atenção pela caridade e pela educação voltada às filhas de famílias abastadas. Foi durante a visita da condessa du Sault, que uma de suas acompanhantes, Catherine de Gaumer, se sentiu inspirada a seguir uma vida religiosa e se tornou a freira Catherine de France,[765] que veio a ser a superiora de duas possuídas, Madeleine Demandolx de la Pallud e Louyse Capeau, no convento de Aix-en-Provence. Era o padre Romillon quem supervisionava os êxtases de Catherine de France. Além das experiências místicas de Gaumer, as ursulinas também estiveram ligadas a casos de possessão desde sua fundação em território francês. Diz Marie de Pommereuse que um demônio, através da boca de uma possuída, declarou que o Inferno faria de tudo para destruir a Ordem das Ursulinas, mais do que todas as outras ordens femininas.[766]

Partindo da caridade e do martírio de sua santa patrona, os conventos das ursulinas se tornaram terrenos propícios para o desenvolvimento do *desejo de martírio,* conforme Jacques Gélis (2012). Esse historiador estuda a autoflagelação e a exaltação da doença, do jejum e da solidão – formas de se martirizar. No contexto que estudamos, contudo, de plena atividade demoníaca, o martírio adquire outro sentido dentro dos conventos, a possessão demoníaca, que, nesse caso, se torna coletiva.

O aspecto coletivo dessa experiência é um traço muito interessante. A *devotio moderna* se caracterizou justamente pela prática "pessoal, introspectiva, interiorizada".[767] Contudo, a vida dentro dos conventos apresentava uma contradição. Apesar de viver afastada do mundo, a religiosa estava inserida "numa coletividade com regulamentos ainda mais restritos e opressores".[768] Havia também um problema no isolamento, pois apesar do afastamento do mundo ser a regra, "inúmeras casas femininas estavam dentro das cidades e precisavam manter contato com o século para o seu funcionamento".[769]

---

[765] DE POMMEREUSE, Marie. *Les chroniques de l'ordre des Vrsulines… Op. Cit*., p. 38-39.
[766] *Ibidem*, p. 40.
[767] MINOIS, Georges. *História da Solidão e dos Solitários... Op. Cit*., p. 158.
[768] *Ibidem*.
[769] PEREIRA, Débora. *O Diabo no Claustro*: freiras pactuantes na Inquisição de Lisboa (séculos XVII-XVIII). 171f. 2020. (Dissertação – Mestrado em História Social), Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2020, p. 56.

Outro aspecto a ser considerado sobre essas mulheres enclausuradas é o *monacato forçado*, ou seja, jovens que eram enviadas aos conventos contra suas vontades. De acordo com a historiadora Susanna Mantioni (2014):

> Certamente, a instituição monástica havia se tornado, como iremos notar, uma "extensão" da família patriarcal.
> [Certamente, l'istituto monastico era diventato, come avremo modo di notare, una "estensione" della famiglia patriarcale].[770]

Mantioni (2014) destacou importantes diferenças de gênero no que diz respeito ao monacato moderno. Às mulheres eram destinadas regras mais rigorosas no que diz respeito à virgindade e ao isolamento. Os símbolos para as freiras remetiam a um casamento com Cristo, enquanto aos homens eram destinadas referências militares, invocando-os enquanto guerreiros da fé. Além disso, a virgindade foi valorizada frente ao casamento, a ponto de se defender que as celibatárias teriam mais tempo para se dedicar a própria salvação.[771]

Embora fosse comum desde o século XV, o ápice do monacato forçado se deu na península itálica, entre meados do século XVI e meados do XVII:

> Milão, Florença, Nápoles e Veneza foram protagonistas de um processo pelo qual entre 1550 e 1650 as jovens aristocratas tornavam-se quase com mais frequência monjas que esposas de um marido terreno.
> [Milano, Firenze, Napoli e Venezia furono protagoniste di un processo per cui fra il 1550 e il 1650 le ragazze aristocratiche diventavano quasi con più frequenza monache che spose di un marito terreno].[772]

Há algumas razões para esse fenômeno. Em primeiro lugar, a prerrogativa de casamentos apenas entre nobres tornava o mercado matrimonial muito disputado. Por outro lado, aos homens nobres era permitido o casamento com mulheres não nobres, caso houvesse um bom dote. Dessas diferenças resultou um desequilíbrio. Para as mulheres nobres era bem mais difícil encontrar um marido, pois só eram aceitos maridos da mesma classe. Consequentemente,

---

[770] MANTIONI, Susanna. *Monacazioni forzate e forme di resistenza al patriarcalismo nella Venzia della Controriforma*. 345f. Tese – Facultad de Geografía e Historia, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 2014, p. 7. [Tradução minha].
[771] *Ibidem*, p. 50.
[772] *Ibidem*, p. 51. [Tradução minha].

algumas mulheres nobres foram preteridas no mercado matrimonial, restando o convento como o "único modo de preservar a honra [l'unico modo di salvaguardare l'onore]".[773]

Entendia-se que as mulheres tinham uma sexualidade descontrolada e perigosa, dessa forma, elas deveriam ser controladas. Devido às complicações do mercado matrimonial e a não aceitação, por parte das famílias nobres, de casarem suas filhas com homens de condição inferior,

> a vida conventual se tornava a única alternativa que confortaria as famílias de boa, e até remediada, condição socioeconômica diante do futuro de suas integrantes, pois, teoricamente, ela garantiria seguridade de subsistência, de vida digna e de prestígio social, além da honra familiar.[774]

Esse ambiente de austero controle das mulheres da nobreza foi detalhado por Arcangela Tarabotti, religiosa que sofreu os efeitos do monacato forçado quando tinha apenas 13 anos, descritos no seu livro *L'Inferno Monacale*, escrito na primeira metade no século XVII, mas publicado somente em 1990, devido à censura a uma escrita tão sincera e crítica. O livro, de acordo com a própria autora, é uma expressão do intelecto feminino. Tarabotti defendeu a capacidade intelectual das mulheres. Era uma noção comum à época defender que a inferioridade feminina se encontrava justamente na impossibilidade de criação, na falta da capacidade. Além disso, o livro é uma crítica à sociedade patriarcal e o que ela denomina de tirania paterna, classificada pela monja beneditina como um monstro do inferno.[775] A vida monacal era uma infelicidade "de alma e de corpo [d'anima e di corpo]".[776]

Suas descrições destacavam a sujeira, o isolamento social e a severidade das regras às quais eram submetidas as religiosas. Uma forma de vida que, na maior parte dos casos, não havia sido escolhida por elas, mas sim imposto pelo pai, ou pelas famílias. As comparações do convento com uma prisão eram comuns. Uma prisão destinada a silenciar as mulheres, com o intuito de preservar o caráter patriarcal da sociedade. É esse o ambiente no qual as protagonistas dos três casos selecionados viveram. Madeleine de la Pallud, Louyse Capeau, Jeanne des Anges e Madeleine Bavent foram enviadas ao convento ainda muito jovens e tiveram que se adaptar à vida do claustro.

---

[773] *Ibidem*, p. 54. [Tradução minha].
[774] PEREIRA, Débora. *O Diabo no Claustro... Op. Cit.*, p. 41.
[775] TARABOTTI, Arcangela. *L'Inferno Monacale… Op. Cit.*, *e-book*.
[776] *Ibidem*.

Nos apropriamos da definição de *inferno monacal* de Tarabotti para designar um conjunto de sentimentos relacionados à vida das mulheres em conventos. Nesses ambientes a *cultura do pecado* era potencializada. As regras aspiravam eclipsar a carne, silenciar o corpo, para, dessa forma, elevar o espírito das jovens, consideradas pecadoras por natureza por serem do sexo feminino.

Não duvidamos da existência de um legítimo sentimento religioso por parte daquelas jovens enclausuradas, ou seja, havia um desejo – ao menos para parte delas – em seguir aquela vida e alcançar a Deus, obtendo a salvação. O problema com as regras muito rígidas é que suscitavam as contravenções, podendo se manifestar na forma de sonhos e pensamentos. Um desejo nascente deveria ser fortemente reprimido. A simples constatação da concupiscência em seus corpos e pensamentos poderia desencadear uma série de atitudes de renúncia, como o jejum. A vergonha poderia ser tão grande a ponto de gerar sintomas corporais. Por se acreditarem pecadoras e viverem em um contexto em que a experiência sobrenatural era valorizada, essas mulheres se entendiam como tomadas pelo demônio – já que o pecado as afastaria de Deus.

A dor da vergonha, de se descobrir pecadora e incapaz de atingir o nível de santidade necessário para se aproximar de Deus abria a brecha para a possessão. Somente os exorcistas tinham o poder de resgatar a ovelha perdida. Era somente através do ritual ensinado pelo próprio Cristo que a redenção da carne poderia se estabelecer.

A vida nos conventos não era composta somente sofrimento. A própria Arcangela Tarabotti, que desenvolveu a expressão *inferno monacal*, reconhece que a educação dada às jovens era um aspecto positivo do claustro. Em tempos de altos índices de analfabetismo, as noviças aprendiam a ler e a escrever, recebiam um nível de instrução:

> os mosteiros femininos tiveram um importante papel na promoção da instrução das mulheres, favorecendo o acesso à escrita, associando vida claustral feminina e acesso à educação letrada, conclusão repetida em vários estudos que procuram explicar o florescimento da literatura conventual moderna.[777]

Trata-se de um paradoxo. Tarabotti, apesar de criticar o rigor da vida nos conventos, trata de forma positiva parte da experiência religiosa. Para ela, apesar de sofrerem as penas do

[777] SANTOS, Zulmira. Escrita Conventual Feminina: um "arquipélago submerso". Apenas algumas notas. In: FONTES, J.; ANDRADE, M.; MARQUES, T. (orgs). *Vozes da vida religiosa feminina*: experiências, textualidades e silêncios (séculos XV-XXI). Lisboa: CEHR, 2015, p. 28.

Inferno, as jovens também sentiam a "doçura do Paraíso [dolcezze del Paradiso]"[778] por conta da experiência espiritual amorosa com Jesus Cristo, o noivo celestial.

É a partir desse paradoxo que observamos as protagonistas dos casos estudados nesse capítulo. As dificuldades da vida nos conventos e os sofrimentos gerados pelos casos de possessão e os rituais de exorcismo, podiam servir a um objetivo religioso, o da imitação de Cristo, o do *desejo de martírio*. Para além do religioso, o que era dito nas sessões de exorcismo era utilizado na condenação de padres-feiticeiros, ou seja, no combate aos inimigos da Igreja.

5.3 AS PROTAGONISTAS

Nesta seção iremos analisar as principais freiras envolvidas nos processos. Em se tratando de possessões coletivas, há muitas freiras envolvidas que foram consideradas endemoniadas. Contudo, ao analisar os relatos, vemos que algumas das religiosas foram protagonistas, sendo elas as principais exorcizadas. No caso de Aix-en-Provence, Madeleine de la Pallud e Louyse Capeau; nas possessões de Loudun, a madre superiora Jeanne des Anges se tornou a principal possuída e no caso de Louviers, Madeleine Bavent passou de possuída a bruxa.

Madeleine Demandoulx de la Pallud era pensionária das ursulinas de Aix em 1606, quando ficou gravemente doente. Ela tinha em torno de 13 anos e foi descrita como sendo frágil, loira, nervosa, tímida, afetuosa e pretenciosa.[779] Ela já vivia ali há dois anos e meio, após ter sido transferida do convento das ursulinas de Marselha. Sua família era antiga, nobre e detentora de posses. A ordem das ursulinas tinha uma preferência por jovens de famílias abastadas, fato que já estabelece uma diferença em relação aos casos dos capítulos anteriores. A família Obry fazia parte de uma pequena burguesia comercial, Françoise era uma serva que se mudou várias vezes em busca de trabalho e Marthe também vinha de uma família de comerciantes de poucas posses.

Ainda criança, Madeleine demonstrara uma forte devoção religiosa. Segundo Jean Lorédan (1912), que escreveu um livro sobre o caso, foi ela própria quem pediu para entrar na companhia de Santa Úrsula,[780] uma informação que tem algumas controvérsias, como veremos adiante. Em um primeiro momento, ficou em sua cidade natal, Marselha, depois foi transferida

[778] *Idem*, *Paradiso Monacale*. Libri tre. Veneza: Presso Guglielmo Oddoni, 1663, p. 44. [Tradução nossa].
[779] LORÉDAN, Jean. *Un Grand Procès de Sorcellerie* au XVIIe siècle – L'abbé Gaufridy et Madeleine de Demandolx. Paris : Perrin et Cie, Libraires-Éditeurs, 1912, p. 39-40.
[780] *Ibidem*, p. 42.

para Aix-en-Provence. O intercâmbio religioso entre Marselha e Aix era comum, principalmente se havia falta de vagas nos claustros. A jovem só voltou à casa dos pais quando adoeceu em 1606.

Madeleine ficou conhecida por suas por suas práticas "extraordinárias de devoção [extraordinaires de devotion]".[781] Ela exigiu uma célula própria e Marie de Pommereuse, ursulina e autora do livro *Les chroniques de l'ordre des Ursulines* (1673), acusou-a de ser hipócrita e manipuladora. De um modo semelhante a Nicole Obry, os episódios convulsionários da jovem Demandolx de la Pallud foram interpretados, em um primeiro momento, como êxtase, não como possessão.

De Pommereuse (1673) afirmou que grande parte das ressalvas que as superioras do convento faziam a Madeleine havia se desenvolvido justamente por conta desses êxtases. Não pelos êxtases em si, mas porque ocorriam sempre em público. A própria Catherine Gaumer, referência de devoção na ordem, foi conhecida por episódios de êxtase, quando perdia completamente os sentidos. Eles ocorriam, entretanto, na presença de outras irmãs e de seu diretor espiritual, o padre Romillon.[782] Foi justamente em um desses êxtases que Gaumer obteve confissões da jovem que levaram à suspeição do padre Louis Gaufridy, posteriormente acusado de feitiçaria.

A segunda protagonista é Jeanne des Anges. Ela nasceu em Cozes, na França, cidade distante 200 quilômetros de Loudun, onde exerceu o cargo de madre-superiora do convento das freiras ursulinas. Era filha do barão de Cozes, da família Belcier, uma família antiga e muito rica. Foi enviada ainda criança para a abadia de Saintes a fim de receber uma educação formal digna de sua posição social. Os médicos oitocentistas Gabriel Legué e Georges Gilles de la Tourette a classificaram como uma criança "insignificante, mal conformada e de um caráter bizarro [chetive, mal conformée et d'un caractere bizarre]".[783] Os dois autores destacaram também que a jovem não conseguiu se adaptar à vida monacal, algo que a própria des Anges afirmou em sua autobiografia.

A jovem Belcier ficou apenas 5 anos no convento de Saintes. À idade de 15 anos, foi enviada novamente para o castelo de seus pais, de acordo com os médicos que analisaram sua

---

[781] DE POMMEREUSE, Marie. *Les chroniques de l'ordre des Vrsulines… Op. Cit*., p. 41. [Tradução nossa].
[782] *Ibidem*, p. 39.
[783] LEGUÉ, G. ; TOURETTE, G. *Sœur Jeanne des Anges Supérieure des Ursulines de Loudun* (XVIIe siècle). Paris : Aux Bureaux du Progrès, 1886, p. 4. [Tradução nossa].

história, por mau comportamento, em especial por seus pecados desregrados.[784] A jovem tampouco se adaptou à vida em família, tendo diversos conflitos com seus pais. Por fim, por iniciativa própria decidiu proferir os votos da vida monástica. A ordem escolhida foi a das ursulinas, que havia chegado à cidade de Poitiers em 1618.

Des Anges proferiu seus votos em setembro de 1623. Apesar da escolha pela vida de regras rigorosas, ela afirmou que seu interior era repleto de pensamentos pecaminosos, libertinos, hipócritas e arrogantes.[785] Em vários momentos de sua autobiografia apresentou essa duplicidade entre a vontade de fazer parte de uma ordem religiosa e os pensamentos pecaminosos que a rondavam. Legué e Gilles de la Tourette afirmaram que, desde jovem, Jeanne fora alvo de polêmicas. Entretanto, por vir de uma família muito rica, sua presença significava mais dinheiro para o convento. Dessa forma, as superioras toleravam seus episódios de indisciplina.[786]

Até mesmo seus estudos foram justificados por objetivos poucos nobres. De acordo com a freira, um maior conhecimento servia para ter boas relações com suas superioras e, consequentemente, conseguir escapar de algumas regras.[787] Com isso, des Anges conseguiu ser uma freira bem relacionada em sua ordem, tanto que sua proposta de fundar um convento na cidade de Loudun foi aceita. A iniciativa, segundo a religiosa, partiu de suas próprias "inclinações malignas [inclinations malignes]".[788]

O convento foi fundado em 1626, alojado em uma grande casa na rua du Páquin. A construção estava há tempos abandonada e alguns loudunenses acreditavam que era mal-assombrada.[789] De início, Jeanne des Anges não foi madre-superiora, o cargo era de Madame de Belciel, parente de Laubardemont[790] – o responsável pela destruição dos muros. Jeanne apenas atingiu o posto um ano após a fundação da instituição. As ursulinas recebiam jovens de famílias de posses e as educavam,[791] tal como acontecera anos antes com a jovem Belcier. Ela chegou ao posto bastante jovem e chegou a dirigir 17 freiras. À exceção de uma, todas eram de origem

---

[784] *Ibidem*.
[785] DES ANGES, Jeanne. *La Possession de la Soeur Jeanne des Anges de la Maison de Coze*. In : LEGUE, G. ; TOURETTE, G. *Sœur Jeanne des Anges Supérieure des Ursulines de Loudun* (XVIIe siècle). Paris : Aux Bureaux du Progrès, 1886, p. 34.
[786] LEGUÉ, G. ; TOURETTE, G. *Sœur Jeanne des Anges… Op. Cit*., p. 5,
[787] DES ANGES, Jeanne. *La Possession de la Soeur Jeanne des Anges… Op. Cit*., p. 55-56.
[788] *Ibidem*, p. 57. [Tradução nossa].
[789] LEGUÉ, G. ; TOURETTE, G. *Sœur Jeanne des Anges… Op. Cit*., p. 1-2.
[790] LEGUÉ, Gabriel. *Documents pour servir à l'histoire…Op. Cit*., p. 7-8.
[791] "Seus pais, ricos e reconhecidos na região, quiseram dar a elas uma instrução de acordo com o seu nascimento [Ses parentes, riches et considérés dans le pays, voulurent lui donner une instruction en rapport avec sa naissance]". Cf. LEGUÉ, G. ; TOURETTE, G. *Sœur Jeanne des Anges… Op. Cit*., p. 3.

nobre ou pertenciam a famílias da alta burguesia.[792] Declarou, porém, que apesar da importante posição, continuou sua vida de pouco rigor às normas conventuais.

A obra de Marie de Pommereuse trouxe uma diferente opinião sobre a madre superiora. A autora ursulina afirmou que uma possessão vinha somente por ordem e/ou autorização de Deus, jamais como uma consequência do pecado.[793] Há também, na obra sobre a história das ursulinas na França, outra versão do polêmico convite recebido por Urbain Grandier – posteriormente acusado de feitiçaria – para se tornar confessor da instituição. De Pommereuse afirmou que a ideia de convidar o polêmico padre partira da madre Belciel, ainda em 1626. Em sua versão, Jeanne teria se oposto à indicação pela má fama do padre.[794]

É difícil confirmar a versão defendida por de Pommereuse, pois o confessor anterior, Moussaut, falecera em 1631, portanto, quando Jeanne já era a superiora do convento. A autora ainda afirmou que Grandier teria enviado uma carta às ursulinas declarando saber quem fora a responsável por atrapalhar sua nomeação e que se vingaria do ocorrido.[795] De Pommereuse disse, então, que poucos meses depois, des Anges já começara a sofrer com tormentos. Contudo, a documentação revela que os fenômenos sobrenaturais só foram relatados a partir de setembro de 1632. O que a autora apresenta é que Jeanne já sofreria de malefícios antes dos fenômenos começarem a ocorrer com as outras irmãs.

A possessão de Jeanne des Anges durou mais tempo do que a das outras freiras analisadas nesse capítulo. Após a morte de Grandier, ela foi acompanhada pelo jesuíta Jean-Joseph Surin, que não somente a exorcizava continuamente, como também compartilhou com ela a experiência da possessão. Certeau (2005) estudou os escritos desse jesuíta e percebeu que ele relatou diversas experiências de obsessão demoníaca.

A possessão de des Anges foi uma experiência devocional atingida através do martírio, a qual resultou em sua verdadeira conversão sob a tutela de Surin, a quem a autora deu a alcunha de "grande protetor". Essa experiência incluiu algo muito caro à vida na clausura: o controle dos desejos. Jeanne teria ficado ao menos seis anos sem consumir carne, controlando o desejo com o consumo de fel de boi e pão. Um dos demônios possessores, quando expulso de seu corpo,

---

[792] *Ibidem*, p. 8.
[793] DE POMMEREUSE, Marie. *Continuation de la troisième partie des chroniques de l'ordre des ursulines*. Paris : Chez Iean Henault, 1673, p. 458.
[794] *Ibidem*, p. 457-458.
[795] *Ibidem*.

admitiu que o poder da religiosa viera da combinação de oração, humilhação e penitência.[796] Des Anges superou seu próprio corpo no modelo decifrado por Gélis (2012). Essa superação da possessão não só lhe devolveu o controle sobre si como também concedeu a ela um novo estatuto perante a Igreja.

A última protagonista é Madeleine Bavent. Natural de Rouen, ela ficou órfã aos 9 anos. Quando tinha cerca de 12 ou 13 anos, foi enviada, por seu tio e tutor, Léon Sadoc, à casa de Anne Lingere, sob o pretexto de aprender a arte da costura. Segundo as religiosas de Louviers, foi nesse período que Madeleine Bavent teria tido os primeiros contatos com as artes demoníacas, inclusive frequentando sabás. Em sua autobiografia publicada em 1652, a religiosa negou as acusações de bruxaria e condenou como mentirosas as supostas revelações dos demônios possessores que, através das outras religiosas possuídas, haviam acusado Bavent de manter relações sexuais com o monge franciscano Bontemps desde aquela época.[797] Apesar dessa negação posterior, a religiosa confessou ter sido seduzida por Bontemps quando interrogada na época das possessões.[798]

Bavent ingressou no convento de São Luís e Santa Isabel aos 20 anos, em 1622, mesmo ano em que Catherine Le Bis,[799] viúva benfeitora que patrocinara a fundação do convento em 1616 e depois ingressou para a ordem, se tornando a primeira madre superiora. O convento de Louviers tem a particularidade de ter tido dois idealizadores adeptos do misticismo, Simone Gauguin – também conhecida como irmã Françoise de La Croix – e o padre Pierre David. Le Bis se aproximou dos dois religiosos após ter se mudado para Paris.

Até 1628 foi o próprio padre David quem dirigiu o convento. Ele foi sucedido por Mathurin Le Picard, diretor espiritual que, segundo Ferber (2004), tentou minar a influência de seu antecessor por estar ciente dos perigos dos seus ensinamentos.[800] Tanto ele quanto Françoise de La Croix valorizavam, a exemplo dos místicos, as experiências de transe, visões e êxtases. Fenômenos que, acreditava-se, demonstravam conexão com o plano divino. Uma forma de atingir essa ligação era justamente através do sofrimento, da estigmatização. A renovação mística dos

---

[796] *Ibidem*, p. 460-461.
[797] BAVENT, Madeleine. *Histoire de Magdelaine Bavent*, religieuse du monastère de Saint-Louis de Louviers, avec sa confession générale et testamentaire, où elle déclare les abominations, impiétéz et sacrilèges qu'elle a pratiqué et veu pratiquer, tant dans ledit monastère qu'au sabbat et les personnes qu'elle y a remarquées. Paris : [s.n.], 1652, p. 6.
[798] HILDESHEIMER, Ernest. Les possédées de Louviers… *Op. Cit*., p. 427.
[799] Seu marido, Jean Hennequin, procurador da câmara de contas de Rouen, havia sido executado em 1602 por conta de um crime de estelionato. Cf. *Ibidem*, p. 424.
[800] FERBER, Sarah. *Demonic Possession… Op. Cit*., p. 84-85.

séculos XVI e XVII pregava, para os religiosos monásticos, o "tornar-se cruz",[801] ou seja, práticas que buscavam mimetizar a Paixão de Cristo. O sofrer se tornava o ser,[802] suscitando dessa forma, a prática de sofrimento nos monastérios.

Pierre David compartilhava de ideias nada ortodoxas. A própria Madeleine Bavent o denunciou por se adamista, ou seja, defendia a prática da nudez como forma de atingir a inocência dos primeiros humanos, Adão e Eva:

> Ele [David] dizia que era necessário fazer morrer o pecado pelo pecado, para voltar à inocência e parecer com nossos primeiros pais, que não tinham vergonha alguma de sua nudez antes de seu primeiro pecado.
> [Il disoit, qu'il falloit faire mourrir le peché par le peché, pour rentrer en innocence, & ressembler à nos premiers parents, qui estoient sans aucune honte de leur nudité devant leur premiere coulpe].[803]

Bavent afirmou que as religiosas ficavam nuas em todos os momentos, seja na capela ou no jardim. O "fazer morrer o pecado pelo pecado" parece ter um sentido bastante literal. As freiras, nuas, dançavam e tocavam "umas às outras impudicamente [les vnes les autres impudiquement]".[804] A religiosa também relatou profanações de objetos religiosos que a deixaram horrorizada. Sua recusa em seguir as ações das outras a levaram a ser taxada de desobediente, rebelde e orgulhosa. Ela inclusive relatou um episódio em que foi obrigada a tomar a comunhão nua, contra sua vontade, o que lhe causou grande vergonha. Foi a essa prática devocional nada ortodoxa que se opôs o padre Le Picard.

A experiência da possessão era tipicamente feminina. Esse recorte de gênero tem relação com o que foi discutido sobre a *cultura do pecado* nos dois primeiros capítulos. A própria experiência devocional estava recortada pelo gênero:

> A espiritualidade estava inteiramente ligada à feminilidade; as mulheres, por causa de sua percebida natureza física, eram limitadas pelos próprios corpos. A associação de mulheres com os sentidos e passividade, ao contrário da atividade e intelectualidade masculina, criou a expectativa que as mulheres deveriam seguir um caminho corporal

---

[801] GÉLIS, Jacques. O Corpo, a Igreja e o Sagrado… *Op. Cit*., p. 66.
[802] Cf. CERTEAU, Michel de. *A Fábula Mística*... Volume 2. *Op. Cit*., p. 232.
[803] BAVENT, Madeleine. *Histoire de Magdelaine Bavent… Op. Cit*., p. 9. [Tradução nossa].
[804] *Ibidem*.

> para atingir a espiritualidade, ou seja, um caminho inferior ao da espiritualidade intelectual e masculina.[805]

Tudo que estava relacionado ao corpo merecia apenas o desprezo. Esse desprezo, como expressado nos trabalhos de Ranke-Heinmann (1996) e Foucault (2018), foi herdado de um passado pagão e potencializado com o cristianismo a partir de regras universais para os fiéis, como a preservação da virgindade e a importância da vida virtuosa, e do desenvolvimento de um modelo de vida – seja o monástico ou o conventual – que visava a construção de sujeitos cuja sexualidade seria eclipsada em favor da elevação do espírito.

Essa concepção negativa do corpo requeria o controle dos impulsos e desejos, impulsionando formas de renúncia, objetivando o controle da carne. Isso se deu devido a uma forte valorização de experiências sobrenaturais, que "conduziu a uma noção de Deus acessível somente aos capazes de negar qualquer impulso de sua natureza pecaminosa".[806] Portanto, a repressão do desejo sexual levava à satisfação do desejo religioso.

A renúncia é um elemento fundamental nessa auto culpabilização da freira. A hostilidade em relação à sexualidade não era capaz de anulá-la. Como não havia o entendimento quanto à questão do consentimento – ao menos do modo como entendemos hoje – a violência sexual sofrida por essas mulheres era entendida sob o viés do pecado, inclusive por elas próprias.

O ato pecaminoso, dentro da vida conventual moderna, afastava a freira de Deus. Isso a colocava em uma posição mais próxima ao Diabo. A força dessa auto culpabilização era tamanha, que elas se viam dominadas pelo demônio, perdendo o controle de seus corpos. A sua única chance de redenção era o exorcismo, a recondução de seus corpos a um estado de graça.

Às protagonistas aqui apresentadas, foram opostos os padres-feiticeiros, clérigos desviados do bom caminho que usavam de sua influência e poder para comandar seus rebanhos de forma nada ortodoxa. Nesse sentido, é vital retomar a discussão da culpabilidade. As possuídas tinham uma parcela de culpa, como discutimos anteriormente, porém, o que torna esses casos tão singulares, é que a possessão atendia ao *desejo de martírio* e dava vazão a frustrações ligadas ao *inferno monacal*.

Os padres-feiticeiros, ao contrário, não eram associados ao martírio, mas sim à feitiçaria. Por mais que se entendesse que as freiras poderiam consentir com a possessão, eram os padres

---

[805] NIMMO, E. R. Negociando papéis de gênero em comunidades religiosas femininas no século XVII e XVIII: um estudo de caso no Convento La Limpia Concepción, Riobamba, Equador. *Vestígios* – Revista Latino-Americana de Arqueologia Histórica, [S. l.], v. 11, n. 2, p. 106–126, 2017, p. 115.
[806] PEREIRA, Débora. *O Diabo no Claustro... Op. Cit.*, p. 108.

que haviam realizado o pacto com o demônio, portanto, um crime bem mais grave, passível de punição com a morte. Além disso, eles haviam se desviado da Igreja. Não se pode desmerecer igualmente o recorte de gênero. Os homens eram definidos como mais fortes de espírito, ou seja, enquanto o consentimento feminino aos demônios podia ser interpretado como fruto da fraqueza do gênero, o consentimento masculino era entendido como uma escolha, uma decisão tomada racionalmente.

5.4 OS PADRES-FEITICEIROS

Personagens típicos dos casos coletivos de possessão, os padres-feiticeiros são o elemento diferencial em relação às possessões individuais. Esses clérigos eram foram acusados que quebrar seus votos e subverter dogmas da Igreja, além de, como a nomenclatura informa, praticarem feitiçaria. Considerou-se que esses padres-feiticeiros eram responsáveis pela tentação e pela possessão das feiras possuídas.

Dessa forma, diferente das endemoniadas estudadas no capítulo anterior, o elemento causador da possessão era, em sua maior parte, exterior e humano. A culpabilização da religiosa possuída está presente, mas ela tem uma intensidade menor, ao menos no campo do discurso. Essas mulheres, de fato, ficaram presas durante o processo, tiveram sua liberdade restringida e sofreram as violências dos rituais.

Os padres-feiticeiros são quatro, três principais e um ajudante. Louis Gaufridy, no caso de Aix-en-Provence; Urbain Grandier, em Loudun; e, por fim, Mathurin Le Picard e seu auxiliar, Thomas Boullé, no caso de Louviers. Todos foram acusados de terem rompido o voto de castidade e de compartilhar de doutrinas não ortodoxas, pervertendo os ensinamentos católicos. Eram também, ao menos Gaufridy e Grandier, muito influentes no campo político, fato que adiciona mais camadas às suas sentenças. Os quatro clérigos acusados de feitiçaria foram condenados à morte na fogueira.

Nascido em Beauveser, Gaufridy aprendeu latim com seu tio, padre cura de Pourrières, cidade vizinha. O futuro padre passou quatro anos em Arles estudando Humanidades.[807] Já no sacerdócio, construiu uma relação de amizade com os Demandolx de la Pallud. O clérigo se

[807] GAYOT DE PITAVAL, François. *Causes celebres et interessantes avec les jugements qui les ont décidées*. Tome 6. Nouvelle edition, corrigée & augmentée de plusieurs pieces importantes qu'on a recouvrées. Paris : Chez la Veuve Delaulne, 1738, p. 208.

estabeleceu como o confessor das mulheres da família e do pai de madame Demandolx,[808] uma posição de grande influência. Além de guardar seus segredos e ouvir seus pecados, o padre ainda podia dar sugestões e direcionamentos às fiéis.

Foi Gaufridy quem ouviu a primeira confissão de Madeleine, quando a menina tinha apenas 8 ou 9 anos. Também foi o responsável por administrar sua primeira comunhão. Lorédan (1912) reporta vários encontros entra a menina e o padre, inclusive quando ela já estava com as ursulinas de Aix-en-Provence. Uma crônica trazida por este autor relata que o padre, quando retornava de suas viagens, passava pelo convento, que era próximo à casa dos Demandolx, gritando o nome do irmão de Madeleine, Esprit. Ao ouvir o padre, a jovem saía da casa religiosa para ir ao seu encontro.[809]

A influência do padre-feiticeiro perante a família ia muito além da relação confessor-penitente. De acordo com Marie de Pommereuse, autora do livro *Les chroniques de l'ordre des Ursulines* (1673), foi Gaufridy quem convenceu o pai de Madeleine de que ela deveria entrar para a ordem de Santa Úrsula. Além disso,

> Il la fit aller de la Maison de Marseille à celle d'Aix, & livra par avance sa subsistance de son propre bien à la Mere Françoise de Bermond, pour asseurer davantage l'affaire.
> [Ele a enviou da Casa de Marselha para a de Aix, e entregou antecipadamente sua subsistência, a partir de seus próprios bens, à Madre Françoise de Bermond, para garantir ainda mais o negócio].[810]

O negócio [*affaire*] referido era, no caso, os constantes abusos sexuais sofridos por Madeleine. O que de Pommereuse acusa nesse seu relato é que o padre, além de manipular a família, pagou para manter a menina longe dos parentes para ter acesso a ela. Além de ser o fiador de Madeleine, ele a visitava no convento, lembrando que a moça vivia numa cela individual. Nesse ponto devemos discutir o conceito de abuso para o século XVII.

A culpa de Gaufridy foi apontada, porém não do modo como entendemos atualmente a questão do estupro. Em uma cultura que via a sexualidade como pecado, Madeleine, por mais indefesa que fosse, não era inocente, pois o ato ocorrera. As desconfianças das superioras em relação aos seus episódios de êxtase podem ser, então, mais bem compreendidas. Como pecadora, a jovem não poderia apresentar um tipo de experiência reservada àqueles de vida regrada.

---

[808] LORÉDAN, Jean. *Un Grand Procès de Sorcellerie… Op. Cit.*, p. 47.
[809] *Ibidem*, p. 72.
[810] DE POMMEREUSE, Marie. *Les chroniques de l'ordre des Vrsulines… Op. Cit.*, p. 41. [Tradução nossa].

No capítulo 2, discutimos a dupla "rapto e violação" que aparecia nos manuais de confissão como um pecado sexual. Reforçamos que, na perspectiva da Igreja, este pecado era menos grave que a masturbação e a quebra do voto de castidade, por exemplo. No âmbito jurídico, o crime de violação [*viol*] existia na França, porém, sua punição geralmente se dava através de uma compensação financeira, principalmente no caso em que a vítima era virgem. Nessa perspectiva, a virgindade da mulher era de propriedade de seu responsável, o pai, o tio, o avô ou um irmão mais velho.

Retornando ao âmbito religioso, Gaufridy confessou ter mantido relações sexuais com Madeleine na casa do senhor Demandolx por, pelo menos, seis vezes. Os inquisidores responsáveis pelo caso não entenderam isso como um crime de violação. O problema, para os inquisidores, era a quebra do voto de castidade e o uso de feitiçaria, ambos por parte do padre. No que se referia a Madeleine, o problema era o consentimento. Portanto, há três elementos a serem explorados nessa ação que atualmente entendemos como estupro: quebra do voto de castidade, feitiçaria e consentimento.

Em abril de 1611, Gaufridy relatou ao inquisidor Sébastien Michaëlis,[811] que seu tio Christophe Gaufridy, também um padre, o havia enviado um caderno seis meses antes de falecer.[812] Em suas seis folhas de conteúdo, havia 40 caracteres e, na parte de baixo de cada folha, um dístico em língua francesa. Junto ao conteúdo, uma carta, que dizia ser o caderno um diário que necessitava ser guardado e nunca consultado. Segundo Gaufridy, foi assim que procedeu, guardando o caderno junto a outros livros de humanidades.[813]

Entretanto, cinco anos antes do depoimento, ele reencontrou o misterioso diário e decidiu ler os versos escritos. A leitura invocou Lúcifer, que se fez presente sob forma humana, com roupas comuns de gentil-homem, sem portar uma espada. O demônio lhe disse que podia pedir o que quisesse, pois ele concederia todos os seus desejos. Em contrapartida, o padre deveria dedicar a ele todas as suas boas obras. Gaufridy concordou, mas impôs uma condição: os

---

[811] Doutor em teologia e inquisidor em Avignon, Michaëlis nasceu em 1543, e teve uma interessante carreira dentro da Igreja. O inquisidor já havia sido superior da província de Arles, superior dos Irmãos Pregadores Reformados de Toulouse e prior do convento real de Saint Maximin em Provença, cargo que conseguira por intermédio de Henrique IV. Michaëlis também ficou conhecido no meio religioso por ter supostamente profetizado a ascensão de Clemente VIII ao trono papal. Ele já havia completado 67 anos de vida quando se envolveu com o caso do padre-feiticeiro de Marselha.

[812] Em um primeiro momento, o padre havia relatado que recebera um livro de magia de um italiano que passara por Marselha, mas depois trocou seu depoimento e contou a *verdade*, conforme considerou o inquisidor Michaëlis.

[813] PROCÈS criminels faits a Louis Gaufridy, prêtre, accusé de magie, et sortilège et a Magdelaine de Mandols dite De La Palud, aussi accusée de sortilège. En 1611 & 1653. Bibliothèque Nacionale, FR 23852, p. 200.

sacramentos não deveriam entrar nesse acordo, pois muitas almas se perderiam. Após terem estabelecido os termos, o Diabo conjurou uma cédula, a qual foi assinada pelo padre para confirmar o acordo.[814]

Na cédula estava escrito o seguinte texto:

> Eu, Louis Gaufridy, renuncio a todos os bens tanto espirituais, quanto temporais, que podem vir a ser conferidos a mim da parte de Deus e da Virgem Maria, de todos os santos e Santos do Paraíso, particularmente de meu patrono São João Batista, de São Pedro, São Paulo e São Francisco, e entrego meu corpo e minha alma a Lúcifer, prometendo renunciar a todas as boas obras que farei em toda a minha vida, salvo o valor e os frutos do Sacramento para aqueles que o recebem em fé do que assino e atesto.
> [Je Louis Gaufridy renonce a tous les biens tans spirituels que temporels, qui me pour viens être conferés de la part de Dieu de la Vierge Marie, de tous le saints et Saints du Paradis, particulierement de mon Patron Saint Jean Baptiste, de Saint Pierre, Saint Paul, et Saint François, et me donne corps et aime a Lucifer, promettans de renoncer à toutes les bonnes œuvres que je fairay toute ma vie sauf la valeur et fruits des Sacrements pour ceux qui le recevrons en foy dequoy je signe et atteste].[815]

A declaração estava assinada, porém, o padre declarou que não se lembrava de ter assinado com sangue, somente com tinta. Em outra publicação, o padre Michaëlis relata que o documento fora assinado por Gaufridy com seu próprio sangue.[816] Lúcifer o teria entregado outra cédula em troca, simbolizando o poder de seduzir mulheres. A partir desse dia, explicou em confissão, o Diabo lhe prometera que, para inspirar o amor de qualquer mulher, bastava que Gaufridy lhe desse um sopro, o que, de acordo com o feiticeiro, era um método eficaz. Assim, o padre, no entendimento dos investigadores, havia feito uma opção por quebrar o voto de castidade se aliando ao demônio.

Segundo Gayot de Pitaval (1738), as mulheres assopradas pelo padre-feiticeiro se transformavam e desenvolviam um amor incontrolável por ele. Uma delas foi a esposa de François Perrin, dono de uma hospedaria em Marselha. A mulher queria sempre ir à igreja, na esperança de ver Gaufridy. Bastava que o padre passasse pela rua para que o coração da esposa de Perrin "palpitasse extraordinariamente [palpitât extraordinairement]".[817] O objetivo desses

---

[814] *Ibidem*, p. 200-201.
[815] *Ibidem*, p. 201. [Tradução nossa].
[816] MICHAËLIS, Sébastien. *Histoire admirable de la possession et conversion d'vne pénitente seduite par vn Magicien, la faisant Sorciere & Princesse des sorciers au pais de Prouence, conduite à la Scte Baume pour y estre exorcizee l'an M.CD.X. au mois de Nouembre, soubs l'authorité du R. P. F. SEBASTIEN MICHAELIS, Prieur du Couvent Royal de la Scte Magdaleine à S. Maximin & dudict lieu de la Scte Baume*. Paris : Chez Charles Chastellain, 1614, s/p.
[817] GAYOT DE PITAVAL, François. *Causes celebres et interessantes… Op. Cit*., p. 220. [Tradução nossa].

relatos era colocar o padre como um homem movido pela vaidade, ou seja, um homem tomado pelo pecado, cujas ações visavam satisfações carnais, contrariando o voto de castidade.

Foi esse o método, de acordo com o interrogado, utilizado na sedução da jovem Madeleine. A alma da religiosa foi prometida a Asmodeus, a fim de que esse demônio inspirasse nela a concupiscência. Contudo, não foi apenas isso que ocorreu. Madeleine afirmou em voz alta se entregar ao Diabo, renunciando, assim como Gaufridy, aos seus bens. O padre interrogado, segundo o processo verbal do caso, teria até mesmo mostrado o papel assinado pela jovem no qual dizia renunciar a Deus Pai, Filho e Espírito Santo, aos anjos e a Virgem Maria. O acordo da moça é mais extenso do que o assinado pelo padre. Inclusive, Gaufridy afirmou que fez a moça assinar uma série de outras cédulas, todas com o conteúdo parecido.[818]

Segundo Michaëlis (1614), Gaufridy, com o consentimento de Madeleine, a conduziu à sinagoga dos feiticeiros. Em outros momentos ela teria sido transportada a essas reuniões pelo próprio Diabo. A jovem ganhou o título de princesa, enquanto Gaufridy seria o príncipe do sabá.[819] Novamente, ressaltamos que a preocupação dos investigadores não era em relação ao que hoje entendemos como o crime de estupro, mas sim com a quebra de votos de um clérigo e o uso da feitiçaria.

O suposto consentimento de Madeleine visto por Michaëlis é claramente fruto de um pensamento que considerava o corpo feminino como negativo, inferior e perigoso. O que vemos em diversas obras sobre o caso, inclusive na análise de Lorédan (1912), que foi publicada no início do século XX, é uma tentativa de diminuir a culpa de Gaufridy, atribuindo à jovem Madeleine os estereótipos de sedutora e manipuladora, culpando-a pela violência sofrida. O suposto pacto com o demônio feito pelo padre-feiticeiro era, para os inquisidores, muito mais grave do que violência sofrida por uma criança.

A opinião do inquisidor em muito se assemelha a de Jacques Olivier, que em seu *Alphabet de l'imperfection et malice des femmes* (1617), fala sobre o *contágio prazeroso* das mulheres, ou seja, a capacidade feminina de seduzir homens apenas com sua aparência.[820] Gayot de Pitaval (1738) reforça que as filhas do senhor Demandolx de la Pallud eram conhecidas por

[818] PROCÈS criminels faits a Louis Gaufridy… *Op. Cit.*, p. 202-203.
[819] MICHAËLIS, Sébastien. *Histoire admirable de la possession… Op. Cit.*, p. s/p.
[820] OLIVIER, Jacques. *Alphabet de l'imperfection… Op. Cit.*, p. 139.

possuírem "uma beleza rara [une rare beauté]",[821] mas que fora justamente Madeleine quem mais chamara a atenção do padre de Marselha.

O segundo padre-feiticeiro presente em nossa análise é Urbain Grandier (1590-1634). Nascido nos arredores do burgo de Bouère, sua família pertencia à pequena nobreza local. Com três irmãos e duas irmãs, seus pais se esforçaram para proporcionar uma educação de qualidade aos filhos. Foi um tio seu, Claude Grandier, quem viu no menino potencial para a vida religiosa. Ele levou o pequeno Urbain à Saintonge para estudar humanidades. Após isso, foi entregue aos jesuítas de Bordeaux para uma formação mais completa. Foi ordenado padre aos 25 anos, mas decidiu permanecer mais 2 anos na condição de noviço jesuíta.[822]

Designado pároco da igreja de Saint-Pierre-du-Marché em julho 1617, sua vida foi marcada por inúmeras polêmicas que contribuíram para a condenação como feiticeiro. Atendendo às expectativas dos jesuítas, Grandier reconquistou muitos fiéis. Loudun era uma cidade de forte tradição protestante e, por isso, envolvera-se em diversos conflitos religiosos ao longo da história. No mesmo ano de 1617, em dezembro, Luís XIII nomeou um novo governador para Loudun. O rei, muito influenciado por Richelieu, desconfiava do calvinismo do então governador Boisguérin. Em seu lugar foi escolhido Jean d'Armagnac, um protestante que se convertera ao catolicismo.[823]

O padre Grandier conquistou a admiração dos fiéis pelo seu conhecimento do Livro Sagrado e pela eloquência. Todavia, acumulou ao longo do tempo diversos inimigos. Ele foi acusado de se aproveitar de viúvas e jovens mulheres.[824] Um dos rumores apontava um caso amoroso entre o clérigo e a esposa do senhor Moussaut du Fresne. Este, ficou tão furioso, que atacou Grandier com um golpe de espada quando o encontrou na rua. Ferido gravemente, o padre foi cuidado por sua mãe e irmã até se recuperar.[825]

Grandier era contra o celibato sacerdotal e supostamente escreveu um tratado contestando esse dogma da Igreja. O padre manteve diversas amantes, sendo que uma delas, a jovem Philippe Trincant, filha de um procurador real,[826] engravidou, o que levou o padre a abandonar o relacionamento. A família da jovem a escondeu durante a gestação. Após o parto,

---

[821] GAYOT DE PITAVAL, François. *Causes celebres et interessantes… Op. Cit*., p. 212. [Tradução nossa].
[822] LEGUÉ, Gabriel. *Urbain Grandier et les possédées de Loudun : documents inédits de M. Charles Barbier*. Paris : Librairie d'art de Ludovid Baschet, 1880, p. 7-8.
[823] CARMONA, Michel. *Les Diables de Loudun… Op. Cit*., p. 70 – 72.
[824] CERTEAU, Michel de. *La Possession de Loudun… Op. Cit*., p. 115.
[825] LEGUÉ, Gabriel. *Urbain Grandier… Op. Cit*., p. 12-13.
[826] Louis Trincant foi um procurador real e deputado do 3º estado na Assembleia dos Estados Gerais de 1614.

conseguiram com que Marthe Le Pelletier, serva da família, admitisse publicamente ser a mãe do bebê.[827] Para além desses casos amorosos, o jesuíta até mesmo se casou com uma loudunense, Madeleine de Brou, um casamento que ele próprio celebrou.[828]

Em 1618, Grandier foi designado a rezar uma missa em Notre-Dame-du-Château. O plano era concluir uma procissão nas portas da igreja, onde estaria posicionado um púlpito para o sermão. Contudo, Grandier julgou melhor colocar o púlpito dentro da igreja e convidar a multidão e entrar, gerando uma discussão acalorada com o tenente criminal local, René Hervé. O padre subiu ao púlpito e começou a ofender Hervé, que partiu para a agressão física. Grandier escapou e se refugiou dentro da igreja, com as portas fechadas. Após o ocorrido, ele deu queixa do tenente criminal, que recebeu uma advertência pela atitude.[829]

Gabriel Legué (1880) reuniu diversos casos de discussões e brigas do padre Grandier, sendo que muitos foram parar na justiça. Não vamos aqui explorar essas disputas. O que pretendemos destacar é que, por um bom tempo, a justiça secular ficou ao lado do padre em suas querelas, muito por conta de seu prestígio perante os jesuítas e os cidadãos de Loudun. A própria Igreja Católica se dividia em relação a Grandier. Em janeiro de 1629, Grandier foi condenado pelo oficial de Poitiers a um jejum de pão e água às sextas-feiras durante três meses e foi suspenso de suas funções clericais por cinco anos em outras localidades, e para sempre na cidade de Loudun. Recorrendo ao arcebispo de Bordeaux, contudo, o padre conseguiu sua absolvição.[830]

Voltando ao seu casamento, a noiva, Madeleine de Brou, era a mais nova das três filhas de René de Brou, conselheiro do rei. Após a morte dele e da esposa, Madeleine, que desejava entrar para a vida religiosa, foi confiada aos cuidados de Grandier, que se tornou seu diretor espiritual e amante. Nessa união "a relação sexual é preparada, midiatizada, justificada por um ensinamento teológico [la relation sexuelle est préparée, médiatisée, justifié par um enseignement théologique]".[831] A ela, Grandier dedicou o *Traicté du cœlibat par lequel il est prouvé qu'un ecclésiastique se peut marier, par des raisons et autorités claires et évidentes qui seront déduites succinctement et nuement, sans ornement de langage, afin que la vérité paraissant toute nue et sans fard, soit mieux reçue* [Tratado do celibato pelo qual é provado que um eclesiástico pode se

[827] CARMONA, Michel. *Les Diables de Loudun… Op. Cit*., p. 95-96.
[828] CERTEAU, Michel de. *La Possession de Loudun… Op. Cit*., p. 118 – 123.
[829] LEGUÉ, Gabriel. *Urbain Grandier… Op. Cit*., p. 13-14.
[830] *Idem*. *Documents pour servir à l'histoire médicale des possédées de Loudun*. Paris : Adrien Delahaye, 1874, p. 10-11.
[831] CERTEAU, Michel de. *La Possession de Loudun… Op. Cit*., p. 117. [Tradução nossa].

casar, por razões e autoridades claras e óbvias que serão deduzidas sucinta e nulamente, sem ornamentos de linguagem, para que a verdade aparecendo nua e sem verniz seja melhor recebida]. Mais tarde essa obra foi queimada junto com o padre.

Apesar disso, em 1774 um bibliófilo de nome Jamet disse ter encontrado uma cópia manuscrita do tratado de Grandier. A edição perdida nunca mais foi encontrada, mas a suposta cópia de Jamet foi publicada em 1866, pelo poeta e historiador Robert Luzarche. Legué (1880) citou a publicação em sua obra, porém colocou sob suspeição a autenticidade do documento por ele estar em formato de uma carta dedicada a um abade. Luzarche, na introdução do *Traicté du célibat des prestres par Urbain Grandier* (1860) defendeu a hipótese de que a dedicatória ao abade se tratava de um erro do copista.[832]

Luzarche (1860) defendeu a autoria de Grandier por conta do estilo de escrita, semelhante a outros escritos do padre, como por exemplo, sua carta a Luís XIII, redigida durante o processo inquisitório. No tratado, o padre escreveu que o casamento era previsto na lei natural:

> É por isso que Deus deu ao homem e à mulher não apenas o desejo e o apetite de gerar seus semelhantes, mas também as ferramentas e instrumentos adequados para esse uso, segue-se que eles podem e os devem usar, pois esse apetite e essa potência serão em vão se não fossem reduzidas a ação e exercício.
> [C'est pourquoy Dieu ayant donné à l'homme et à la femme non seulement le désir et l'appestit d'engendrer leurs semblables, mais aussi les outils et instruments propres à cet usage, il s'ensuit qu'ils en peuvent et doivent user, car en vain seroit cet appestit et cette puissance si elle n'estoit resduite en acte et en exercice].[833]

Grandier argumentou que Adão, o primeiro homem da história, fora também um sacerdote, uma vez que a religião deveria ser tão antiga quanto ele. Ele foi casado e teve filhos, assim como outros sacerdotes e patriarcas da Igreja, como Abraão, Isaque e Jacó, argumentando que não havia incompatibilidade entre sacerdócio e casamento. Além disso, não havia menção alguma ao celibato no Antigo Testamento: "Resta justificar que o casamento ainda é permitido, uma vez que não é nem ordenado nem defendido. [Il reste à justifier que le mariage est encore permis deaultant qu'il n'est ni commandé ni desfendu]".[834]

De acordo com Certeau (2005), a escrita de Grandier é marcada pela linguagem do amor. Sua percepção sobre o Cristianismo incluía a relação amorosa homem-mulher. Esse amor

---

[832] GRANDIER, Urbain. *Traicté du célibat des prestres*. Paris : Chez René Pincebourde, 1866, p. 8.
[833] *Ibidem*, p. 22. [Tradução nossa].
[834] *Ibidem*, p. 24.

romântico fazia parte da devoção, tanto que o sacerdote celebrou o próprio casamento. As relações com as outras mulheres também recebiam essa justificativa devocional do amor.

Apesar de nunca terem conseguido uma confissão do acusado, os inquisidores organizaram uma narrativa que em muito se relacionava à de Gaufridy. Apesar de nunca terem se encontrado, as relações sexuais que uniram Grandier e Jeanne des Anges ocorreram nos sonhos da freira. Neles, o clérigo lhe solicitava "carícias tanto insolentes quanto impuras [des caresses aussi insolentes qu'impudiques]".[835] O padre-feiticeiro lhe atiçava a volúpia, o que a fez ordenar o aumento dos jejuns e rezas no convento, um sinal que indica sua vergonha e arrependimento pelos atos ocorridos nos sonhos.

Todas as informações sobre as ações maléficas do clérigo provieram dos interrogatórios das religiosas que, na visão da Igreja, estavam possuídas. Dessa forma, quem confessava eram os próprios demônios. Certeau (2005) estima que entre 10 e 14 padres participaram dos primeiros rituais.[836] O objetivo do inquérito era estabelecer a verdade acerca de duas questões: "a primeira, se o mal dessas jovens é verdadeira possessão; a segunda, se Grandier é o autor [la premiere, si le mal arriué à ces filles est vraye possession; la seconde, si c'est Grãdier qui em est l'autheur]".[837]

Comandados pelos padres Barré e Mignon, este último o novo diretor espiritual das ursulinas, os exorcistas questionaram quem seria o possessor do corpo de Jeanne des Anges. A resposta obtida, em latim, era que no corpo da madre superiora estava o inimigo de Deus. Questionado sobre a maneira como havia tomado posse daquele corpo, declarou que o fato ocorrera através de um pacto, cujo autor era um *sacerdos* [sacerdote].[838] Foi no dia 11 de outubro que, de forma oficial, as freiras possuídas, durante uma sessão de exorcismo, falaram o nome de Grandier e o identificaram como o responsável pelos males que assolavam o convento.

Segundo o que foi registrado pelos exorcistas, o polêmico clérigo teria enfeitiçado uma rosa e a teria jogado por cima dos muros do convento. A partir desse malefício, seres infernais se infiltraram no espaço sagrado e possuíram as freiras. A narrativa foi a de que a culpa pelos fenômenos sobrenaturais era de um padre-feiticeiro, coincidentemente, o desafeto de parentes e amigos do padre Mignon. Esses acontecimentos não haviam, contudo, chamado a atenção da alta

---

[835] LEGUÉ, G. ; TOURETTE, G. *Sœur Jeanne des Anges… Op. Cit*., p. 15.
[836] CERTEAU, Michel de. *La Possession de Loudun… Op. Cit*., p. 36.
[837] TRANQUILLE DE SAINT-REMI, Le père. *Veritable relation des justes procedures observees au faitct de la possession des ursulines de Loudun et au procez d'Urbain Grandier. Avec les theses generales touchant les Diables exorcisez*. La Fleche : Chez George Griveau, 1634, p. 12.
[838] CERTEAU, Michel de. *La Possession de Loudun… Op. Cit*., p. 42.

hierarquia católica, ou mesmo do poder secular. No caso de Madeleine Demandolx de la Palud, um importante inquisidor, Sébastien Michaëlis, se empenhou para que sua possessão fosse judicializada e o culpado, Louis Gaufridy, fosse punido.

As possessões de Louviers contribuíram para a elaboração de uma versão mais complexa da figura do padre-feiticeiro. Foram dois padres condenados à fogueira e mais um acusado de heresia, sendo que dois deles já estavam mortos. O primeiro clérigo que destacamos é Pierre David, entusiasta do misticismo que ajudou a fundar o convento de São Luís e Santa Isabel. Adepto do adamismo, David constrangia as freiras sob sua supervisão, o que gerou as reclamações de Madeleine Bavent.

O padre-feiticeiro propriamente dito foi Mathurin Le Picard. O processo contra ele, porém, somente se iniciou após sua morte. Os exorcistas ordenaram a exumação do seu corpo, que estava sepultado na capela do convento das irmãs hospitalares de São Luís e Santa Isabel. A ordem foi dada após diversas religiosas, todas jovens, afirmarem terem visto o corpo do abade morto, o que lhes causava tormentos que foram identificados como sendo possessão demoníaca. A decisão pela exumação, um ato bastante polêmico, foi tomada pelo bispo de Évreux, François Péricard.[839]

Le Picard falecera em 1642. No mesmo período, a irmã Anne Barré, uma noviça, começou a se comportar "como uma garota que estava começando a ter visões [like a girl who was starting to have visions]".[840] Ela via o falecido em sua célula à noite e dentro da capela. O padre, que aparecia sob a forma de uma besta, lhe mostrava visões de homens e mulheres dançando. No ano seguinte, a religiosa não conseguia mais receber a comunhão e dizia ver o corpo do falecido padre na capela. Outras freiras relataram visões semelhantes. A recorrência levou as superioras e o novo diretor espiritual a considerarem a possibilidade de possessão.

O bispo Péricard havia assumido a função em 1613. Seu desejo era, de acordo com Ernest Hildesheimer (1938), manter "a calma e a concórdia [la calme et la concorde]".[841] A calmaria, entretanto, não mais se sustentava. Os tormentos das religiosas tomaram conta do quotidiano monástico. O bispo decidiu condenar postumamente Le Picard pelo crime de feitiçaria. Quando de sua exumação, foi constatado que seu corpo estava conservado, apesar de já

[839] FERBER, Sarah. *Demonic Possession… Op. Cit*., p. 79-80.
[840] *Ibidem*, p. 85.
[841] HILDESHEIMER, Ernest. Les possédées de Louviers… *Op. Cit*., p. 423. [Tradução nossa].

estar enterrado há 6 meses.[842] A conservação cadavérica, para a Igreja Católica Apostólica Romana, era vista como um sinal de santidade, já na tradição Ortodoxa Grega, tal fenômeno "representava um sinal de heresia".[843]

No episódio de Louviers houve a exceção. Um dos supostos demônios possessores teria dito que naquele caso em específico a conservação estaria ligada à excomunhão de Le Picard, uma vez que o padre-feiticeiro, fora enterrado em solo sagrado. O bispo Péricard ameaçou de excomunhão quem revelasse a exumação. Sua intenção era que a ação permanecesse em segredo. Ele também ordenou a prisão de Madeleine Bavent, sob a acusação de bruxaria. Péricard tentou manter a justiça secular distante dos acontecimentos.[844] Um fator importante, que parece ter influenciado a prisão de Madeleine,[845] foi que a freira, além das acusações contra o padre David, também acusou Le Picard de "atos contrários à castidade cometidos contra sua pessoa [actes contraire à la chasteté commis sur as personne]".[846]

A intenção do bispo de deixar o caso fora do alcance da justiça secular, porém, foi frustrada em 20 de maio de 1643, quando crianças da cidade encontraram os restos do corpo de Le Picard. A família do falecido buscou o Parlamento de Rouen para solicitar um novo enterro. Devido à polêmica instaurada, Péricard enviou uma carta a Pierre Séguier, chanceler do Reino da França, solicitando ajuda com o caso.[847] O parlamento de Rouen já havia começado a interrogar as feiras, o que significava que o bispo já não tinha mais controle sobre o desenrolar dos acontecimentos. Seu influente amigo conseguiu o destacamento de uma comitiva para avaliar a possibilidade de possessão demoníaca e investigar a acusação de feitiçaria contra Le Picard.

Entre 14 de junho de 1643 e 3 de janeiro de 1644 foram encontrados 12 charmes, ou feitiços, dentro do convento.[848] Eram hóstias profanadas, pequenos pedaços de papel assinados – tais como os de Gaufridy e Grandier – dentre outros objetos escondidos que somente foram encontrados graças às revelações dos demônios durante os exorcismos. A polêmica dos charmes encontrados foi tamanha que é difícil ter informação sobre eles, uma vez que foram ignorados em relatos posteriores.

---

[842] FERBER, Sarah. *Demonic Possession… Op. Cit*., p. 85.
[843] BRAGA, Gabriel. *Vampiros na França Moderna… Op. Cit*., p. 126.
[844] FERBER, Sarah. *Demonic Possession… Op. Cit*., p. 85-86.
[845] A irmã Bavent foi presa em 12 de março de 1643. Condenada à prisão perpétua, ainda teria de fazer jejum de pão e água três vezes na semana.
[846] HILDESHEIMER, Ernest. Les possédées de Louviers… *Op. Cit*., p. 433. [Tradução nossa].
[847] FERBER, Sarah. *Demonic Possession… Op. Cit*., p. 86.
[848] HILDESHEIMER, Ernest. Les possédées de Louviers… *Op. Cit*., p. 441.

Hildesheimer (1938) conseguiu acesso a uma cópia manuscrita do processo verbal original que, no dia 1º de agosto de 1643, relatou a localização de um relicário de Le Picard. O objeto havia sido feito durante um sabá em que o filho do padre foi morto. O coração da criança foi retirado por Le Picard, Pierre David e Madeleine Bavent e colocado dentro do relicário com duas hóstias e alguns papéis assinados.[849] A hipótese de Hildesheimer (1938) é a de que esses relatos eram tão fantásticos e polêmicos que o próprio bispo de Évreux decidiu deixá-los de fora.

O caso de Louviers, então, tomou um rumo diferente dos dois anteriores. Uma das possuídas foi incluída na denúncia de feitiçaria, Bavent, que havia denunciado condutas inapropriadas e até mesmo criminosas de David e Le Picard. Ela, portanto, compartilhou de duas condições que, até o momento, não eram entendidas como compatíveis, a de possuída e feiticeira. Sua condenação, contudo, foi diferente da condenação dos clérigos.

Durante os exorcismos, Bavent denunciou um terceiro religioso, Thomas Boullé, o vicário de Le Picard. A religiosa afirmou tê-lo encontrado em sabás e acusou-o de profanar hóstias.[850] Teria sido Boullé quem assumiu a direção dos sabás após a morte de Le Picard. A ele também recaíram acusações de quebra do voto de castidade. Como evidência, o inquisidor capuchinho Esprit Du Bosroger (1651) apresentou papéis com blasfêmias e a assinatura de Boullé, implicando o clérigo em um processo de feitiçaria. Na versão reconstituída por Du Bosroger, os padres David e Le Picard seriam feiticeiros aliados, ignorando as críticas feitas por Le Picard ao fundador do convento de Louviers.

Percebemos que os padres envolvidos nos casos – no total levantamos cinco nomes – além da feitiçaria, foram acusados de quebrar o voto de castidade. Nessa interpretação religiosa oficial, a violência sexual não tinha relevância. A questão do consentimento, por exemplo, aparece apenas em relação à participação das freiras no sabá. O que hoje entendemos enquanto estupro, para o século XVII, sobretudo no contexto religioso, era um pecado contra a castidade, e não um crime contra a mulher.

Dessa forma, as violências sofridas por Madeleine de la Pallud e por Madeleine Bavent, foram interpretadas não somente da transgressão dos padres, mas da própria natureza fraca das mulheres. Jeanne des Anges não chegou a ter contato sexual com Grandier, mas os sonhos que tinha com o padre já eram suficientes para relevar a debilidade de seu espírito. Essas mulheres

[849] *Ibidem*, p. 443.
[850] DU BOSROGER, Esprit. *La piété affligée*… *Op*. *Cit*., p. 399.

eram vistas como portadoras de uma passividade pecadora. Apesar de não realizarem pactos com demônios, como os padres feiticeiros o faziam, elas eram facilmente seduzidas por eles devido à fraqueza da carne e do espírito ser parte da natureza feminina.

No século XVII o que chamamos de estupro era uma transgressão moral do âmbito do impudico e não "àquele da violência [à celui de la violence]".[851] A grande atenção aos detalhes dada pelos inquisidores nos interrogatórios não significava uma preocupação com o consentimento, mas sim com as "'circunstâncias', pois elas podiam transformar o mesmo ato em vários pecados".[852]

Essa visão voltada para as circunstâncias era também o que tornava as vítimas imputáveis. O problema, principalmente para a Igreja, era a luxúria, não a violência. A desatenção à violência também se devia à impossibilidade, de acordo com Vigarello (2019), de distinguir nas vítimas "seus atos de consciência e seus atos físicos [ses actes de conscience et ses actes physiques]",[853] sobretudo quando se tratava de jovens mulheres.

Pela moral dos conventos pós-tridentinos, o responsável pelo controle de todas aquelas mulheres enclausuradas era o padre confessor, o diretor espiritual do convento. Nos casos estudados nesse capítulo, vemos que a constatação de possessão demoníaca se inicia com clérigos que ocupavam esse posto. Em Aix, se tratava do confessor particular de uma família, em Louviers, de padres que haviam dirigido o convento anos antes.

O diretor espiritual tinha por tarefa manter "a harmonia e a serenidade dentro do convento [l'harmonie et la sérénité dans le couvent]".[854] Deveria evitar a divisão das freiras em facções e ficar atento para possíveis doenças do espírito, como a melancolia e a possessão demoníaca. Suas ações também incluíam o resguardo dos corpos daquelas mulheres. As religiosas deveriam viver em castidade, livres de pecado e obedecendo as regras do claustro. Essa vigilância não incluía apenas os atos, mas também os pensamentos, por isso a importância da confissão.

Dessa forma, compreendemos a gravidade dos sonhos eróticos de Jeanne des Anges. Mesmo que não tenha encontrado pessoalmente o padre Grandier, ela o desejou. Tudo se complica quando os inquisidores entendem que tais sonhos tinham origens maléficas, ou seja, que

---

[851] VIGARELLO, Georges. *Histoire du Viol… Op. Cit.*, *ebook*. [Tradução nossa].
[852] MACHADO, Lia Z. Masculinidade, sexualidade e estupro: as construções da virilidade. *Cadernos Pagu*, [S. l.], n. 11, p. 231-273, 2013, p. 248.
[853] VIGARELLO, Georges. *Histoire du Viol… Op. Cit.*, *ebook*. [Tradução nossa].
[854] ZARRI, Gabriella. La clôture des religieuses… *Op. Cit.*, p. 39.

haviam sido causados por feitiçaria. Compreendemos também, considerando essa perspectiva, o motivo de Madeleine de la Pallud e Madeleine Bavent serem colocadas sob suspeição. A primeira teve sua presença confirmada em sabás por confissões dela própria e de suas companheiras de ordem. Isso fez com que os exorcistas passassem a dar mais atenção a outra freira possuída, Louyse Capeau, que foi considerada mais virtuosa que de la Pallud. O caso de Bavent foi mais grave. As acusações de feitiçaria acabaram condenando-a à prisão.

A violência externada nas confissões não transformava as religiosas em vítimas, mas em pecadoras passivas. Elas não haviam pecado ativamente, pois teriam sido seduzidas pela feitiçaria de padres mancomunados com o Diabo. Por serem mais suscetíveis às incursões diabólicas – e do poder da masculinidade dos padres feiticeiros – as religiosas não poderiam ser consideradas inocentes. A sedução dos padres, nessa concepção, fora possível porque não encontrou nenhuma resistência no espírito e na carne fracos de mulheres. A culpabilidade das possessões operava por essa mesma lógica.

5.5 OS PROCESSOS

Nessa seção nos debruçamos sobre os processos verbais, documentos que trazem relatos fantásticos sobre corpos femininos controlados por demônios. Analisamos essa documentação tendo em mente as seis questões-problema propostas no 2º capítulo. Nossas preocupações se voltam para o estabelecimento da possessão como fato verídico pelos investigadores e exorcistas.

Nosso objetivo não é estabelecer a realidade ou falsidade de cada caso. Não defendemos os fatos sobrenaturais como verdadeiros, tampouco subestimamos a capacidade investigativa dos envolvidos. A conclusão pela possessão não era feita de maneira apressada, mas somente após observados os sinais que indicavam o fenômeno e após uma negativa por parte da avaliação médica a respeito de uma doença natural.

Com a análise dos ritos processuais e dos seus detalhes, visamos expor a lógica interna dos casos de possessão e construção das argumentações. O repertório cultural explorado nos dois primeiros capítulos é o pano de fundo desses casos. A visão sobre o mal inerente às mulheres, a *cultura do pecado*, a questão da carne, a *devotio moderna*... todos esses elementos contribuíram para o entendimento dos fenômenos descritos no processo como possessão demoníaca.

A construção da narrativa de possessão perpassa diversos problemas que destacamos ao longo de nossa análise. Demos ênfase, também, às disputas entre exorcistas e magistrados e às disputas internas entre os exorcistas que discordavam sobre a condução de determinado caso. O que podemos constatar é que, apesar da regularização do rito em 1614, o contexto político e social era mais determinante na condução dos casos do que o próprio *Ritual Romano*.

5.5.1 OS EXORCISMOS DE AIX-EN-PROVENCE

Sébastien Michaëlis, inquisidor conhecido por seu trabalho em Avignon, foi convocado para conduzir o processo das possuídas de Aix-en-Provence, do qual resultou a acusação e condenação de Louis Gaufridy por feitiçaria. O inquisidor assumiu o caso quando o início dos exorcismos já completava um ano. Foi o padre Jean Baptiste Romillon, diretor das ursulinas de Aix, que optou por levar a possessão de Madeleine a uma instância superior, ou seja, Michaëlis. Diferentemente dos casos individuais, os processos de possessões coletivas se iniciavam no interior da Igreja.

Segundo o inquisidor, Madeleine expressou o desejo de ingressar na ordem das ursulinas, mas o príncipe dos feiticeiros não queria permitir. Avisou que se ela entrasse no convento, ele arruinaria a companhia e atacaria as religiosas.[855] É claro que uma afirmação como essa se torna bastante suspeita quando temos a informação de que o padre pagava pela estadia da menina. O que vemos aqui é o estabelecimento do antagonismo feiticeiros *versus* religiosos, uma narrativa muito presente nos processos da Inquisição.

Como a jovem ingressou na ordem das ursulinas, Gaufridy a fez ser possuída por Belzebu e uma série de outros seres infernais. Ele igualmente enviou malefícios para sua companheira de ordem, a freira Louyse Capeau, possuída por um demônio de nome Verrine, assim como outras duas irmãs do convento. Em um primeiro momento, o padre Romillon optou por manter o ritual secreto, na própria capela do convento. Os exorcismos continuaram ao longo de um ano. Descrente com os resultados, Romillon decidiu levar Madeleine e Loyse à "cidade de S. Maximin, para se aconselhar com o Padre Irmão Sebastien Michaëlis [ville de S. Maximin, pour prendre aduis du Pere Frere Sebastien Michaelis]".[856]

---

[855] MICHAËLIS, Sébastien. *Histoire admirable de la possession… Op. Cit.*, p. s/p.
[856] *Ibidem*.

Em primeiro lugar, o inquisidor realizou a confissão das possuídas. Após isso, conduziu uma novena e as exorcizou à noite e pela manhã. Ao longo do ritual, segundo o próprio Michaëlis, os diabos realizaram "movimentos bem estranhos, se atormentando muito, mas não quiseram falar em nenhum momento [mouuements fort estranges, se tourmentans beaucoup, mais ne voulurent jamais parler]".[857] Por conta de compromissos religiosos, o inquisidor enviou Madeleine e Louyse à Sainte-Baume, suposto lugar de penitência de Maria Madalena. Verrine, demônio possessor de Louyse, disse que sua presença vinha da parte de Deus, sendo que o objetivo seria

> converter e manifestar duas pessoas Mágicas e, principalmente, aquele que seria o Príncipe dos Magos, comandante de todos os Magos da Espanha, França, Inglaterra e Turquia, tendo Lúcifer por seu demônio, adicionando que Deus não podia mais tolerar as blasfêmias e injúrias que se cometia de noite contra sua Majestade e contra o santo Sacramento.
> [conuertir & manifester deux personnes Magiciennes, & principalement celuy qui estoit Prince des Magiciens, commandant à tous les Magiciens d'Espagne, France, Angleterre, & Turquie, ayant Lucifer pour son demon, adioustant que Dieu ne pouuoir plus tollerer les blasphemes et iniures qu'on commettoit de nuit contre sa Maiesté, & contre le sainct Sacrement]".[858]

Novamente o plano divino aparece como responsável por uma possessão. Dessa vez não apenas a glória de Deus era visada, mas sim a revelação dos inimigos do Criador. A primeira tarefa escolhida foi converter Madeleine, pois de acordo com Verrine, a moça não estava totalmente convertida e consentira a possessão. Além disso, relatou tudo o que aconteceu com Madeleine nos sabás, o que fez com a moça chorasse e se envergonhasse diante de todos. Para o inquisidor, foi um sinal de arrependimento, que demonstrava sua verdadeira conversão.[859]

Por não poder faltar a compromissos referentes à celebração natalina, o inquisidor precisou se ausentar, deixando as freiras sob a supervisão dos padres Romillon e François Billet, sendo que este relatou ter presenciado Madeleine levitar. Em um desses episódios, que a moça parecia que ia sair por uma abertura no teto da igreja, o padre Romillon teria gritado aos diabos dizendo "ela é nossa [ele est nostre]".[860] A frase deixa explícito o caráter de posse daquele corpo. O exorcismo era uma disputa pelo corpo feminino convulsionário

---

[857] *Ibidem*.
[858] *Ibidem*.
[859] *Ibidem*.
[860] *Ibidem*, p. 2. [Tradução nossa].

Billet, contudo, também precisou viajar no dia 3 de dezembro e deixou François Domps, dominicano que acompanhara Michaëlis anteriormente, em seu lugar auxiliando Romillon. É a partir de Domps que se inicia uma tentativa de mudar os rumos do caso. O dominicano deu mais atenção às confissões de Louyse do que às de Madeleine.

No dia 6 de dezembro a dupla começou o exorcismo de Louyse. Rapidamente, Domps conseguiu com que o demônio venerasse e adorasse a Deus, algo que deixou o padre veterano impressionado, pois de acordo com ele, em seu último exorcismo teria levado três semanas para atingir tal resultado. Descobriu-se que eram três os demônios dentro de Louyse, Verrine, Gresil e Sonneillon.

Dois dias depois, Verrine começou a falar da beleza da Virgem Maria. O discurso é uma ode a Maria e seu poder. Essa confissão não pode ser vista como um simples elogio à mãe de Jesus. Os protestantes lhe haviam negado a santidade. Portanto, reforçar o poder de Maria como santa e intercessora era uma forma de se opor aos huguenotes. Tendo estabelecido que o demônio falava a verdade quando constrangido, essas falas se tornavam discursos de verdade, evidências da verdade do catolicismo.

Para reforçar o poder do clero católico, Michaëlis relata um curioso fato ocorrido quando trouxeram Madeleine ao mesmo local em que estava sendo exorcizada Louyse:

> Tendo chegado a dita Madeleine, e sentada no primeiro degrau do lugar da santa Penitência, Verrine, ao fim de seu discurso, se virou para ela e começou a gritar com uma voz terrível: Belzebu, por mais que sejas meu príncipe, um maior que você deseja agora que eu fale na tua presença. Sim, sim, eu fui constrangido a falar em tua presença. [Estant ariuee ladicte Magdaleine, & assise sur le premier degré du lieu de la saincte Penitence, Verrine sur la fin de son discours se tourna vers elle, & se print à crier d'vne voix effroyable : Belzebub, bien que tu sois mon Prince, néanmoins vn plus grand que toy, veut maintenant que ie parle en ta presence, Ouy, ouy, ie suis contrainct de parler deuant toy].[861]

Intermediando o poder de Deus, os exorcistas conseguiram superar o próprio príncipe dos demônios, Belzebu, que se enfureceu. O corpo de Madeleine reagiu. Ela virou a cabeça e os olhos e gritou ameaças aos presentes. Nesse momento, Verrine interveio novamente. Seu novo discurso manteve o tom catequético. O ser infernal se dirigia diretamente a Madeleine, não mais ao demônio que a possuía. Ele dizia que a freira era amada pela Virgem Maria e pelo Criador. Disse ser necessária a conversão. A culpa de Madeleine era ter o coração fechado para a religião.

[861] *Ibidem*, p. 8. [Tradução nossa].

O demônio chegou a implorar pela conversão, alertando que "nem Judas, nem Herodes foram punidos como tu serás, se não mudares de vida [iamais Iudas, iamais Herode ne furent punis comme tu seras, si tu nechanges (sic) de vie]".[862]

Domps questionou a ausência de uma reação física que remetesse ao arrependimento de Madeleine, como por exemplo, a falta de lágrimas. Nisso, a jovem se atirou a seus pés, começou a chorar e a implorar por perdão, atitude que foi vista positivamente. Se os sinais de possessão eram físicos, os de arrependimento também o deveriam ser, tudo fazia parte desse grande espetáculo que era o exorcismo.

Ao longo dos rituais, Madeleine se reconheceu pecadora e renunciou ao demônio. Deu-se, então, um fato curioso. Foi Verrine, e não um dos padres, quem celebrou a humilhação da freira. O ser infernal afirmou que o céu estava em festa e o inferno confuso. Também a elogiou pela renúncia e a entregou aos braços de Deus e de Maria.[863] Esse último discurso do demônio à jovem é cheio de confirmações de que tudo havia sido planejado por Deus.

Michaëlis apenas voltou a encontrar as moças em janeiro de 1611, quando viajou a Sainte-Baume. Lá, constatou que as duas realmente estavam possuídas. O inquisidor permaneceu na cidade até o início da quaresma, quando retornou à Aix. Nesse retorno, comunicou o ocorrido ao senhor du Vair, primeiro presidente da corte do Parlamento da Provença. Aprovada a comunicação de Michaëlis, o Parlamento de Provença encaminhou para o Parlamento de Aix uma ação contra o feiticeiro, também conseguindo a graça e a absolvição do rei para Madeleine.[864]

Em *Histoire admirable de la possession et conversion d'vne pénitente seduite par vn Magicien, la faisant Sorciere & Princesse des sorciers au pais de Prouence, conduite à la Scte Baume pour y estre exorcizee l'an M.CD.X. au mois de Nouembre, soubs l'authorité du R. P. F. SEBASTIEN MICHAELIS, Prieur du Couvent Royal de la Scte Magdaleine à S. Maximin & dudict lieu de la Scte Baume* (1614), Michaëlis explorou a problemática do consentimento, do livre arbítrio e dos limites do controle demoníaco.

A possessão poderia ser permitida por Deus, mas dentro do que o inquisidor propôs, deveria existir um nível de consentimento da pessoa possuída. Dessa forma, Madeleine tinha uma parcela de culpa por sua própria possessão. Ela consentiu em ir ao sabá e se tornar a princesa das

[862] *Ibidem*, p. 9. [Tradução nossa].
[863] *Ibidem*, p. 14-16.
[864] *Ibidem*, s/p.

feiticeiras. No caso de Louyse Capeau, o consentimento fora expresso através do desejo de converter o feiticeiro Gaufridy e sua irmã de fé Madeleine, um consentimento com fins positivos. Dessa forma, Louyse e Madeleine são colocadas em posições opostas. Ambas consentiram com a possessão, mas com finalidades diferentes. Louyse consentiu com o plano divino e Madeleine com as ambições de um feiticeiro.

Essa oposição entre as duas freiras marcou a transferência de protagonismo, temporariamente, para Louyse Capeau. O demônio Verrine é o mais citado nos processos por conta de ter proferido a maior parte das confissões, as quais revelavam o consentimento e a participação de Madeleine em sabás. As revelações poderiam incluir outras irmãs, como foi o caso de Catherine de l'Isle, que foi à Aix-en-Provence acompanhada de outra freira não nomeada.

Um dos assistentes de Domps sugeriu perguntar a Verrine sobre tal chegada, para ver se o demônio adivinharia. Michaëlis registrou que o demônio adivinhou que a irmã d'Isle havia chegado, porém não informou qual pergunta fora feita. Apenas destacou que, quando questionado se a ursulina havia viajado sozinha, o demônio possessor de Louyse afirmou que sim, o que era um erro. Ao ser informado sobre o erro, o demônio apenas teria respondido que aquela não era a sua primeira mentira – uma declaração bastante conveniente para a narrativa do exorcismo. A explicação foi que o demônio apenas falaria a verdade quando constrangido pelo exorcista e não ao responder um questionamento comum.[865]

O demônio afirmou que cinco freiras de Santa Úrsula estavam sob encantamento ou possuídas, Madeleine, Louyse, Catherine d'Isle, Marguerite Burles e Marthe de Gazier.[866] A possível falha – não ter adivinhado a freira que acompanhava d'Isle – foi suprida por uma nova revelação que implicou a recém-chegada no processo. Isso demonstra o poder que Louyse-Verrine possuía nos rituais. Também nos indica uma mudança de direção na investigação. O experiente Michaëlis colocou Madeleine numa posição principal, opondo-a a Gaufridy, o padre-feiticeiro. Domps investiu em Louyse, que em suas confissões, colocava sob suspeição suas irmãs de ordem.

A pergunta que devemos nos fazer é: por que Louyse? A exaltação da jovem Capeau visava um importante objetivo que até então havia se expressado apenas de maneira discreta: o ataque aos protestantes. A freira havia nascido em uma família huguenote, inclusive sendo batizada em Saint-Rémy. Seu padrinho fora o protestante Joseph de Sade, irmão de Michel de

[865] *Ibidem*, p. 62
[866] *Ibidem*, p. 66-68.

Sade, senhor de La Goy e de Romany, integrante da comissão de aplicação do Édito de Nantes na região da Provença. A conversão veio através de humilhação e do intermédio de Catherine de Sienne, que esteve presente em uma sessão de exorcismo e foi acusada por Louyse-Verrine de estar possuída. O demônio alertou que a religiosa deveria humilhar-se e fez um longo discurso sobre os tormentos que o Inferno reservava aos pecadores.[867]

Billet se pôs à frente da condução dos exorcismos. Com ele, Belzebu se tornou mais falante. Através da boca de Madeleine, o demônio lamentou o grande poder e a infinita sabedoria de Deus, além de se dirigir aos demônios da irmã d'Isle, que começaram a se manifestar. Foi Verrine quem os ordenou: "Responda maldito. Obedeça à Igreja [Responde maledicte. Obedi Ecclesia]".[868] Madeleine-Belzebu e Louyse-Verrine começaram a discutir. Segundo o príncipe do Inferno, os subordinados não falariam em sua presença, ao que o outro provocou dizendo ser um demônio menor e que, mesmo assim, estava falando.

Após mais um discurso sobre o Paraíso, Louyse se virou para Madeleine e gritou:

> Eu sou forçado a te dizer, Madeleine, que tu és uma Feiticeira.
> É verdade, Madeleine, que foste enganada, Deus quer que eu te diga: é verdade, Madeleine, que tu foste enganada por um Padre que era teu Confessor. Não devemos nos surpreender se uma ovelha se perde, quando o pastor não vale nada. É verdade, Madeleine, ele é de Marselha e se chama Louis, ele está na Igreja des Acoules, François o conhece e Louyse, que fala, nunca o viu.
> [Ie suis contrainct de te dire Magdaleine, que tu es vne Magicienne.
> Cela est vray Magdaleine, tu as esté trompee, Dieu veut que ie le die : il est vray Magdaleine que tu as esté trompee par vn Prestre, qui estoit ton Confesseur. Il ne se faut pas estonnet si vne brebis se perd, quand le Pasteur ne vaut rien. Cela est vray Magdaleine, il est de Marseille, & s'appelle Louys, il est à l'Eglise des Acoules, François le cognoit, & Louyse, qui parle ne l'a jamais veu (sic)].[869]

O demônio acabara de revelar que Gaufridy, o padre confessor da família Demandolx, era feiticeiro e responsável pelo infortúnio das jovens ali exorcizadas. Segundo ele, Louyse havia resistido à possessão enquanto Madeleine havia renunciado a Deus, ao batismo e ao Paraíso. Em seguida, ofereceu uma chance de redenção. O ser infernal também deu um aviso premonitório a Gaufridy: se o padre não se convertesse, seria queimado em uma fogueira.[870]

Os homens presentes assinaram um documento prometendo a Gaufridy que, se ele fosse a Sainte-Baume e confessasse seus pecados, tudo seria mantido em segredo, "como se eles

---

[867] *Ibidem*, p. 72.
[868] *Ibidem*, p. 95. [Tradução nossa].
[869] *Ibidem*, p. 99. [Tradução nossa].
[870] *Ibidem*, p. 107

fossem os seus confessores [comme s'ils estoient ses confesseurs]".[871] A operação montada visava esconder os abusos cometidos pelo padre. A carta passaria por várias mãos, as informações nela contidas – os crimes de Gaufridy – só seriam revelados no momento da leitura a ser realizada por freis capuchinhos que iriam a Marselha. Entendemos esse arranjo como uma tentativa de não envolver a justiça secular no caso, tendo em vista que os crimes do padre não se encontravam apenas no âmbito sobrenatural. Ao tratar como segredo, os exorcistas garantiam sua jurisdição sobre o caso, não envolvendo os magistrados nem a Coroa, que como vimos no capítulo anterior, podia intervir em casos de possessão demoníaca.

Além da carta que expunha os pecados e crimes de Gaufridy, foi enviada outra carta, assinada por François Billet, endereçada ao superior dos capuchinhos de Marselha. Nesse novo documento, o exorcista explicava o plano, ressaltando a necessidade de chamar Gaufridy para a casa de uma mulher chamada Madame Blanquart, onde aconteceria o encontro com os capuchinhos detentores da primeira carta. Billet pediu ao superior que guardasse segredo sobre os fatos e garantisse confidência a Gaufridy "para mostrar que isso vem da arte de Deus e de sua Igreja, que não quer que os pecadores sejam divulgados [pour mõntrer que cecy vien de la part de Dieu, & de son Eglise, qui ne veut point que les pecheurs soient diuulguez]".[872]

O único potencial problema, na opinião daqueles homens, era uma possível recusa de Gaufridy de se arrepender e se converter, o que ocasionaria uma punição rigorosa. À madame Blanquart solicitaram que cedesse um quarto para a reunião dos religiosos e que se abstivesse de perguntas, pois, a curiosidade, alertaram os clérigos, era "a filha de Lúcifer [la fille de Lucifer]".[873] Outra destinatária da carta foi a ursulina Catherine de France, a quem os exorcistas pediram que guardasse segredo sobre a revelação feita por Verrine de que Gaufridy era um feiticeiro. A irmã também deveria garantir a discrição de Blanquart.

Os religiosos enviados a Marselha com a missão de entregar a carta a Gaufridy retornaram a Sainte-Baume sem tê-lo encontrado. De acordo com o relato, os capuchinhos se recusaram a proceder de tal maneira. O motivo foi outro exorcismo realizado em Aix, no convento dos capuchinhos, em que um possuído afirmou que nem Gaufridy, nem Madeleine eram

[871] *Ibidem*, p. 122. [Tradução nossa].
[872] *Ibidem*, p. 125. [Tradução nossa].
[873] *Ibidem*, p. 128. [Tradução nossa].

feiticeiros. Ao questionarem Louyse, Verrine afirmou que o tal demônio exorcizado em Aix era um enviado de Lúcifer cujo objetivo era desacreditar a verdade.[874]

Nos bastidores da reviravolta estava o próprio padre Michaëlis. Em carta redigida em 16 de dezembro, o inquisidor, em poucas linhas, elogiou a condução do caso e informou que chegaria na cidade e se uniria aos exorcistas depois do Natal.[875] Apesar de não falar nada explicitamente, a carta era, muito provavelmente, uma advertência de que o caso Gaufridy não poderia ser resolvido daquela forma. O inquisidor, apesar de não sabermos como ficou ao par dos fatos, impediu que os exorcistas terminassem o caso por esconder as acusações.

A carta de Michaëlis parece que teve efeito nos demônios. Madeleine, por exemplo, ficou mais calma, sem maiores crises. Verrine, que estava no corpo de Louyse, fez um discurso sobre a importância dos estudos para os religiosos presentes no dia 19 de dezembro.[876] Ainda nesse mesmo dia, Madeleine fez três atos de humilhação. Em primeiro lugar, pediu perdão aos exorcistas. Em segundo, perdão aos ausentes, se declarou indigna do inferno e solicitou aos padres e religiosos que colocassem os seus pés sobre ela. Por último, pediu que a levassem à entrada da igreja e, novamente, colocassem os pés sobre ela.[877]

Somente no dia 30 de dezembro Michaëlis retornou a Sainte-Baume, acompanhado do padre Anthoine Boilletot. O recém-chegado concedeu uma importante informação: Gaufridy estava a caminho. Ele havia deixado Marselha no dia 29, na companhia de dois freis capuchinhos.[878] O plano de Michaëlis era reunir a todos.

Na véspera do ano novo, Louyse estava agitada. Seu demônio possessor principal, Verrine, clamava pela chegada de Gaufridy: “Louis, por que demoras tanto a chegar? Ó Capuchinhos, Capuchinhos, Capuchinhos, andai depressa (...) [Louys que tardes tu tant de venir? Ô Capucins, Capucins, Capucins, marchez viste (...)]”.[879] O demônio ainda disse que o Inferno garantiria dificuldades no trajeto, mas clamava aos capuchinhos que não desistissem da importante missão.

Naquele mesmo dia o padre Gaufridy chegou. Ao recepcionar o suposto feiticeiro, Michaëlis lhe pediu para exorcizar Louyse, concedendo-o toda a autoridade necessária para

[874] *Ibidem*, p. 155-156.
[875] *Ibidem*, p. 156.
[876] *Ibidem*, p. 170.
[877] *Ibidem*, p. 176-177.
[878] *Ibidem*, p. 324.
[879] *Ibidem*, p. 326. [Tradução nossa].

isso.[880] As duas freiras endemoniadas gritavam para que o padre se convertesse e renunciasse à Magia. Madeleine, segundo os relatos, permaneceu de olhos fechados. Segundo o entendimento dos presentes, tal ato se deu porque ela não queria ver um homem tão detestável quanto ele.

Gaufridy não obteve êxito em exorcizar as freiras. De fato, o que resultou desse episódio foi a acusação, por parte de Louyse-Verrine, de que o padre era o príncipe dos feiticeiros. Uma vez identificado enquanto feiticeiro, alguns procedimentos deveriam ser tomados a fim de verificar a veracidade ou a falsidade de tal acusação. Em primeiro lugar, Michaëlis quis resolver a questão jurídica. Ele optou por montar um conselho para a câmara do rei, excluindo os padres Romillon, Billet e Domps, que haviam cuidado dos exorcismos até então.

A exclusão desses três padres atendia a um requisito jurídico, uma vez que Michaëlis queria formalizar a submissão das jovens religiosas à Inquisição.[881] Ao que está registrado, o padre Domps ficou ofendido com sua exclusão do conselho. Esse fato demonstra que havia disputas internas quanto à condução dos exorcismos, diferentes opiniões que, por vezes, esbarravam na hierarquia. Apesar de Domps desejar destacar o relato da possuída Louyse, Michaëlis, hierarquicamente superior, estabeleceu que as confissões de Madeleine deveriam ser as principais.

Apesar de todas as revelações demoníacas, Michaëlis admitiu ao conselho recém-formado que faltavam ainda provas mais concretas da possessão das jovens. Foi decidido que elas seriam separadas. Madeleine continuaria na câmara do rei, enquanto Louyse seria levada a outro local. O objetivo era impedir que as duas se comunicassem durante as confissões.[882]

Os padres excluídos do conselho foram readmitidos como exorcistas, mas continuavam impedidos de participar do grupo e de presenciar os exames das vítimas. O primeiro exorcismo foi o de Louyse, que começou a sessão afirmando não estar possuída.[883] Leviatã, porém, se manifestou quando Michaëlis começou a inquerir a jovem em latim "Qual o seu nome? Ele respondeu, Leviatã [*Quod tibi nomem?* Il respondit, Leuiathan]".[884] Quando perguntado do dia e hora de sua saída, o demônio respondeu que o exorcismo não teria êxito enquanto as cédulas assinadas por Gaufridy e Madeleine não fossem destruídas.

---

[880] *Ibidem*, p. 328-329.
[881] *Ibidem*, p. 331.
[882] *Ibidem*, p. 334-335.
[883] "Não me exorcize, pois não estou possuída [Ne m'exorcise pas, car ie ne suis pas possedee]". Cf. *Ibidem*, p. 336. [Tradução nossa].
[884] *Ibidem*. [Tradução nossa].

Gaufridy foi chamado e forçado a renunciar ao poder das cédulas. Apesar de assim ter feito, Leviatã denunciou que o padre-feiticeiro não falava com sinceridade. A jovem possuída passou a interferir no exorcismo, dando instruções a um capuchinho que assumiu a execução do ritual. Irritado com as ordens das supostas endemoniadas, ele comandou que se calassem "Cala-te, maldito [*obmutesce maledicte*]".[885] Sua ordem, contudo, de nada adiantou. As duas possuídas, em especial Louyse, declaravam mais acusações contra Gaufridy, como por exemplo, a de matar e comer crianças durante os sabás.[886] As falas de Verrine, contudo, também acusavam Madeleine de não estar verdadeiramente arrependida de seus pecados.

Em 8 de janeiro, o acusado de feitiçaria foi conduzido de volta à Marselha. No dia anterior, quatro enviados do bispo de Marselha haviam solicitado o retorno de Gaufridy. O padre voltou com sua inocência intacta. Ele pode até mesmo viajar para Avignon e Aix, onde defendeu sua inocência, dizendo que o processo era uma loucura [*folie*].[887] Insatisfeito com a derrota, Domps, que já estava contrariado desde que fora excluído do conselho de Michaëlis, pediu permissão para viajar à Marselha, para de lá, retornar a Flandres, onde morava. Contudo, ele desviou sua rota para Avignon e decidiu apresentar o caso das ursulinas ao arcebispo local. Após isso se reuniu com o senhor Garandeau, vicário geral do arcebispo de Aix, e com o comissário responsável pelo processo de feitiçaria contra Gaufridy.[888] O senhor Garandeau enviou Domps de volta à presença de Michaëlis, uma vez que o inquisidor era seu superior. O dominicano voltou a Sainte-Baume na posse dos Atos das reuniões feitas. A preocupação de Domps era com um possível encerramento do caso.

No sábado, 15 de janeiro, amigos de Gaufridy o levaram novamente a Sainte-Baume para defendê-lo. Nesse dia, Louyse gritou de maneira intermitente, acusando os marselheses de querer inocentar o Príncipe dos Feiticeiros:

> Ó Senhor de Marselha, que deu permissão a essas pessoas para trazerem Louis de volta, o senhor não sabe o que é, o senhor ofende por ignorância, se soubesse.
> [O Monsieur de Marseille, qui auez donné permission à ces gens de ramener Louys, vous ne sçavez pas que c'est, vous offencez par ignorance, si vous sçaviez].[889]

---

[885] *Ibidem*. [Grifo do autor].
[886] *Ibidem*, p. 342.
[887] *Ibidem*, p. 350-351.
[888] *Ibidem*, p. 351-352.
[889] *Idem*. Actes recveillis et dressez par le pere Michaelis, Prieur du Conuent Royal de S. Maximin, & de la saincte Baume, y estant arriué apres Noel, l'an 1611 reuenant de prescher l'Aduent de la ville d'Aix en Prouence. In : _____. *Histoire admirable de la possession et conversion d'vne pénitente seduite par vn Magicien, la faisant Sorciere & Princesse des sorciers au pais de Prouence, conduite à la Scte Baume pour y estre exorcizee l'an*

No dia 19 de janeiro, Madeleine revelou que, ao mesmo tempo em que os padres se reuniam para exorcizar as duas jovens, feiticeiros realizavam um sabá. Uma narrativa que opunha clérigos e feiticeiros, nos termos da contrariedade, analisada por Stuart Clark (2006).[890] Nesse sentido, padres e bruxos disputavam o controle dos corpos das jovens com suas armas sobrenaturais. Enquanto os feiticeiros se utilizavam da magia e do poder satânico, os membros da Igreja contavam com rituais e o poder divino. Tratava-se de um embate. A partir dessa visão, um caso de possessão em Sainte-Baume posicionava exorcistas dentro da batalha maior do Bem contra o Mal, que conduziria ao Apocalipse.

Louyse clamava, durante os rituais, para que os exorcismos fossem levados ao Parlamento de Aix, o que ocorreu no mês seguinte. Além dos exorcismos, os inquisidores interrogaram moradores da cidade sobre o caráter do acusado. Uma dessas pessoas foi Marguerite Bouchette, que declarou que o padre a perguntara, durante uma confissão, se ela renunciaria a Deus. Gaufridy, em um novo interrogatório ocorrido em abril de 1612, declarou não se lembrar de tal questionamento.[891] No dia 14 de abril, o padre acusado confessou seus crimes, se tornando oficialmente um padre-feiticeiro.

5.5.2 OS DEMÔNIOS DO CONVENTO DE LOUDUN

Em Loudun, diferentemente de Aix, as possuídas não saíram do convento. Os exorcismos ocorreram ali mesmo, aos olhos do público. O início das ocorrências tidas como sobrenaturais se deu após um período em que a peste atingiu Loudun. Uma cidade de apenas 14.000 habitantes registrou, entre maio e setembro de 1632, cerca de 3.700 mortes.[892] Foi justamente no final do período da peste, na última quinzena do mês de setembro, que as primeiras aparições de fantasmas no convento foram registradas. Nos dias 21 e 22, três freiras, a madre superiora Jeanne des Anges, a irmã Colombiers e a irmã Marthe de Sainte-Monique avistaram

---

M.CD.X. au mois de Nouembre, soubs l'authorité du R. P. F. SEBASTIEN MICHAELIS, Prieur du Couvent Royal de la Scte Magdaleine à S. Maximin & dudict lieu de la Scte Baume. Paris : Chez Charles Chastellain, 1614, p. 10. [Tradução nossa].

[890] "A contrariedade era, pois, um princípio universal de inteligibilidade, bem como uma declaração sobre a constituição real do mundo". Cf. CLARK, Stuart. *Pensando com Demônios... Op. Cit.*, p. 88.

[891] PROCÈS criminels faits a Louis Gaufridy… *Op. Cit.*, p. 189.

[892] CERTEAU, Michel de. *La Possession de Loudun… Op. Cit.*, p. 34.

uma sombra que identificaram como sendo o prior Moussaut, antigo diretor espiritual que falecera em junho de 1631.

No dia 23 de setembro, as freiras relataram terem visto uma bola negra atravessando o refeitório. Cinco dias depois, um homem irreconhecível foi visto em diversas partes do convento. A aparição estava sempre de costas, impossibilitando que as religiosas vissem o seu rosto. Foi somente no dia 7 de outubro que a aparição tomou uma forma mais concreta e as irmãs puderam finalmente ver o seu rosto: se tratava do padre Urbain Grandier.[893] Tal revelação veio cinco dias após a instauração do processo verbal, no dia 3 de outubro.[894]

Após isso se seguiram as convulsões e os gritos que já eram tradicionais em casos de possessão, um verdadeiro "espetáculo de horror e de devoção [spectacle d'horreur, & de devotion]".[895] Os exorcistas entenderam que Jeanne estaria possuída por 7 demônios, Asmodeus, Aman, Grezil, Leviatã, Behemot, Balaão e Iscaron.[896] Outras freiras citadas com destaque são Louise de Barbesiers, Jeanne de Barbesier, Agnes de la Motte e Claire de Sazilly. Também entraram na lista religiosas e jovens laicas que apresentavam sinais de obsessão e possessão.

Uma série de processos permitiu a eclosão do caso de possessão. Além da política de Richelieu e os interesses na derrubada dos muros, nota-se um esforço por engrandecer Luís XIII. O capuchinho Tranquille de Saint-Remi (1634) afirmou que Deus havia "escolhido o Rei para a execução de suas vontades e para o cumprimento de sua obra [choisi le Roy pour l'execution de ses volontés, & pour l'accomplissement de son oeuure]".[897] Através da justiça e da santidade, o poder real, na opinião do capuchinho, emulava o poder divino.

Tranquille de Saint-Remi escreveu seu comentário dois anos após iniciado o processo de Loudun. As freiras, em sua opinião, estavam sendo atacadas por forças infernais que se empenhavam em destruí-las. A demolição dos muros é citada pelo capuchinho, pois, em sua visão, foi graças à chegada do senhor de Laubardemont, conselheiro do rei e responsável pela

---

[893] *Ibidem*, p. 35.
[894] LEGUÉ, G. *Documents pour servir à l'histoire… Op. Cit*., p. 12.
[895] RELATION veritable de ce qui s'est passe aux exorcismes des religieuses ursulines possedees de loudun, en la presence de monsieur, frere unique du roy. Paris : Chez Jean Martin, 1635, p. 5. [Tradução nossa].
[896] LA DEMONOMANIE de Lodun qui montre la veritable possession des religieuses ursulines et autres seculieres. Avec la liste de religieuses et seculiers possedées, obsedées, & maleficiées, le nom de leurs Demons, le lieu de leur residence, & signe de leur sortie. La Fleche : Chez George Griveau, 1634, p. 59.
[897] TRANQUILLE DE SAINT-REMI, Le père. *Veritable relation… Op. Cit*., p. 4. [Tradução nossa].

supervisão da demolição, que o caso ficou mais conhecido. O conselheiro teria pedido ao rei para que ajudasse as religiosas atormentadas.[898]

Novamente, demônios famosos da cultura popular aparecem como possessores. Jeanne des Anges teria sido possuía por Asmodeus. Dentre as outras freiras, também poderiam ser encontrados Verrine e Belzebu. O caso atingiu proporções de espetáculo, tal como a possessão de Nicole Obry. Em um único dia – em torno de 26 de maio de 1634 –20 mil pessoas teriam se reunido para assistir aos exorcismos, entre eles, médicos, nobres e huguenotes.[899]

Tendo seu autor somente identificado pela inicial N., a *Lettre de N. a ses amis sur ce qui s'est passé à Loudun* [Carta de N. a seus amigos sobre o que aconteceu em Loudun] citou as três possibilidades de explicação – já recorrentes nesse tipo de caso – para os fenômenos: "Que há enganação nisso, segundo, que é tudo causado por uma doença, e terceiro, que é uma obra de Demônios [Qu'il y ait en cecy de la fourbe ; le seconde, Que tout ce qu'on y void soit causé par quelque maladie ; & le troisiesme, Que ce soit vne oeuure des Demons]".[900]

N. afirmou que sua primeira opinião foi a de que Loudun se tratava de um caso falso. Contudo, após uma análise mais atenta, considerou impossível que tais fenômenos fossem falsificados. As religiosas, segundo diz,

> fazem as mesmas coisas, têm os mesmos discursos e concordam em tudo, mesmo que sejam consultadas separadamente, e que se as exorcize na mesma hora dentro de igrejas diferentes.
> [font les mesmes choses, tiennent les mesmes discours, & s'y accordent en tout, quoy qu'elles soient tênues separément, & qu'on les exorcise à mesme heure dans diuerses Eglises].[901]

Quanto à possibilidade de doença, N. informou que os remédios dos médicos não foram capazes de curar as ursulinas, mesmo após terem suas doses dobradas. As convulsões careciam de qualquer padrão, além de que, em uma convulsão comum, deveria ocorrer a perda dos sentidos. As religiosas, contudo, continuavam a entender e a responder os exorcistas durante os ataques convulsionários, o que indicaria algum nível de consciência. Ademais – e esse argumento

---

[898] *Ibidem*, p. 7.
[899] RECIT veritable de ce qui s'est passe a Loudun. Contre Maistre Vrbain Grandier, Prestre Curé de l'Eglise de S. Pierre de Loudun, attaint & conuaincu du crime de Magie, malefice & possession arriuée par son faict és personnes d'aucunes des Religieuses Vrselines de la ville de Loudun. Paris : de l'Imprimerie de Pierre Targa, 1634, p. 10.
[900] LETTRE de N. a ses amis sur ce qui s'est passé à Loudun. [S.l.: s.n.], 1634, p. 2. [Tradução nossa].
[901] *Ibidem*, p. 3. [Tradução nossa].

foi utilizado em diversos casos – quando verificado, o pulso não se alterava após esses ataques,[902] contrariando o que seria natural.

Antes que pudesse ser constatada a veracidade da possessão, era necessário que as religiosas apresentassem alguns sinais. N. citou sinais já tradicionais e reconhecidos pela Igreja, como o conhecimento de línguas não aprendidas, a revelação de coisas ocultas e a levitação. O autor afirmou que não presenciou nenhum desses sinais, contudo, era de conhecimento que o pacto feito por Grandier incluiu a supressão dos mesmos, com o objetivo de levantar dúvidas acerca da veracidade das possessões.[903] Outras publicações também alertavam para o perigo de se tirar conclusões precipitadas sobre a falta de sinais claros, o que poderia conduzir à incredulidade.[904] N. (1634) defendeu que, apesar de não falarem línguas estrangeiras, as freiras entendiam perfeitamente latim, grego e até mesmo turco. Outras fontes incluíram o espanhol, o italiano e o alemão.[905]

Sobre as línguas estrangeiras, há um fato ainda mais surpreendente. De acordo com a carta de N., as possuídas foram visitadas por Claude de Razilly, barão de Launay, que as teria interrogado na língua dos indígenas Tupinambás e obtido respostas no mesmo idioma:

> O Senhor de Launay Razilly me advertiu que atendo abordado uma delas em linguagem Tupinambá, ela não somente o compreendeu, mas que a tendo perguntado nessa mesma língua quantos homens haviam sido mortos em uma certa batalha naval, ela lhe respondeu mais de cem, e que é verdade que cento e dez Portugueses ali pereceram.
> [Er Monsieur de Launay Razilly m'a protesté qu'ayant abordé l'vne d'elles en langage du Topinamboux, elle ne l'entendit pas seulement, mais que luy ayant demandé en cette mesme langue combien il y auoit eu d'hommes tuez en vn certain combat naval, elle répondit plus de cent, & qu'il est veritable que cent dix Portugais y demeurerent].[906]

Razilly era um aliado de Richelieu que, junto a seu irmão Isaac, ficara responsável por recuperar territórios perdidos da Nova França após a Guerra Franco-Inglesa (1627-1629), quando a Inglaterra tomou posse dos territórios do Québec, no atual Canadá.

Mesmo após o julgamento de Grandier, os exorcismos continuaram, algo que torna Loudun um caso bastante particular. Em razão das muitas polêmicas, as possessões se tornaram célebres dentro do reino. O rei Luís XIII enviou seu próprio irmão, Gastão, duque de Orleães,

---

[902] *Ibidem*, p. 5-6.
[903] *Ibidem*, p. 6.
[904] Cf. LA DEMONOMANIE de Lodun… *Op*. *Cit*., p. 4.
[905] *Ibidem*, p. 16.
[906] LETTRE de N. a ses amis… *Op*. *Cit*., p. 7-8. [Tradução nossa].

para avaliar a situação das possuídas. Ele chegou na cidade em 9 de maio de 1635 e observou que os exorcismos continuavam a ser realizados de maneira a suscitar o espetáculo. O duque observou as irmãs atrás de grades, onde o povo assistia curioso aos rituais. Naquele dia era exorcizada a irmã Agnes. Sua face era irreconhecível. O relator destacou "o olhar furioso, a língua prodigiosamente grossa, longa e pendente para fora da boca [le regard furieux, la langue prodigieusement grosse, longue & pendante em bas hors de la bouche]".[907]

No dia seguinte, o irmão do rei acompanhou uma missa na catedral de Sainte Croix, onde uma jovem laica, Elizabeth Blanchard, foi conduzida a fim de comungar. A Igreja clamava que ela estaria possuída por seis demônios. Os sinais apresentados diante dos fiéis incluíam convulsões, a mudança de cor da face e a projeção da língua para fora da boca.[908] No mesmo dia, o duque acompanhou o exorcismo de Claire de Sazilly, uma das ursulinas.[909] O exorcismo principal, porém, foi o de Jeanne des Anges, atormentada, naquele dia, por Balaão.

Jeanne convulsionava e o demônio a impedia de adorar a Deus. Nessa época, o exorcista principal era o padre Jean Joseph Surin, jesuíta. Ele chegara à cidade em dezembro de 1634. Ele também sofria de ataques convulsivos causados pelos demônios contra quem lutava. Seus tormentos podiam durar por até uma hora.[910] O autor não identificado de *Relation véritable de ce qui s'est passé aux exorcismes des religieuses ursulines possédées de Loudun : en la présence de Monsieur, frère unique du roy* (1635), alertou que tal situação não permitia a classificação do jesuíta como possuído, uma vez que a possessão exigia uma perda de controle não só do corpo, como da alma.

Mais uma vez, é possível notar a interferência dos papéis de gênero no entendimento de um fenômeno tido como sobrenatural. Surin, homem e clérigo, podia sofrer ataques demoníacos e até mesmo convulsionar, mas sua alma permanecia ilibada. A fé masculina era tida como mais forte, privilegiando, dessa forma, o espírito – entendido na época como mente e alma.

Os exorcistas levaram o bélico para o campo espiritual. A guerra contra o Mal sempre foi forte no mundo cristão. A caça às bruxas não deixou de ser uma dessas investidas. Mas, mesmo durante a Inquisição, não vemos os inquisidores demonstrando sofrimento corporal por conta de ataques físicos de demônios. O exorcismo corporifica essa batalha espiritual e suas

[907] RELATION veritable de ce qui s'est passe aux exorcismes… *Op. Cit*., p. 9. [Tradução nossa].
[908] *Ibidem*, p. 11-12.
[909] *Ibidem*, p. 15.
[910] *Ibidem*, p. 23-24.

consequências. Surin resistia aos ataques. Seu corpo sofria, mas seu espírito permanecia uma fortaleza, tanto que o jesuíta ficou na posição de exorcista por quase uma década. Por não ter o espírito controlado considerou-se que:

> É claro que o acidente ocorrido com o Padre Surin não pode ser chamado de possessão, e o que quer que seja, pode ser uma espécie de obsessão.
> [Il est donc clair que l'accident arriué au P. Seurin ne peut estre appellé possession, & quoy qu'il y ait, peut estre, quelque espece d'obsession].[911]

Após ter observado os exorcismos, o duque de Orleães decretou em 11 de maio de 1635, que as possessões eram verdadeiras e que ele, enquanto irmão do rei, atestava a veracidade. O nobre vai além. Afirmou saber da existência de céticos da possessão:

> A esse propósito, eu direi por conclusão do que foi narrado que não é uma coisa boa que, após tantas provas, ainda se encontrem pessoas de honra que duvidam dessa possessão sem que tenham estado nos lugares para ver o que acontece. Sendo influenciados pelos falsos rumores que os feiticeiros e outros capangas de Satã semeiam por tudo e mesmo na cidade de Loudun para transformar em riso um espetáculo que sendo bem considerado é capaz de converter os pecadores mais difíceis e reduzir os mais obstinados hereges.
> [A propos de cecy, je diray pour conclusion de ce narré qu'il n'est pas de merueille si apres tant de preuues il se trouue encores des gens d'honneur, qui doutent de cette possession n'ayant pas esté sur les lieux pour voir ce qui s'y passe, & estans preuenus des faux bruits que les Magiciens & autres suppots de Satan sement par tout, & même dans la ville de Loudun pour tourner en risee vn spectacle, qui estant bien consideré est capable de conuertir les pecheurs les plus endurcis, & de reduire les plus obstinez heretiques].[912]

A questão da honra também se insere como argumento a favor da existência das possessões. O duque afirmou que as jovens provinham de famílias nobres, o que as impediria de mentir e montar todo um espetáculo que envolvesse uma cidade inteira. Esse mesmo argumento é encontrado em outras obras em defesa da possessão:

> (...) como uma moça bem-nascida se sujeitaria a fazer em público caretas, gestos indecentes, dizer palavras sujas, se expor ao riso e à vista de todo o mundo, sem sentir vergonha.
> [(…comment vne fille bien née se portera-elle à faire em public des grimaces, des gestes indecentes, dire de paroles sales, & s'exposer à la risée & à la veuë de tout le monde, san en auoir honte].[913]

---

[911] *Ibidem*, p. 28. [Tradução nossa].
[912] *Ibidem*, p. 41. [Tradução nossa].
[913] LA DEMONOMANIE de Lodun… *Op. Cit*., p. 8.

Essa origem em famílias mais abastadas diferenciava a possuída e a bruxa. Estando mais ligada ao meio camponês e popular, a bruxa não tinha defensores poderosos que a pudessem ajudar ao longo do processo. As possuídas estavam mais presentes no ambiente urbano e suas famílias, sobretudo as nobres famílias das possuídas religiosas, claramente influenciavam no decorrer do caso. Seus pais poderiam não agir diretamente, tal como Jacques Brossier, mas somente a importância de seus sobrenomes já as livrava de uma condenação à pena capital. O nome de família também afastava algumas opiniões incrédulas, que apenas conseguiam conceber tais efeitos em jovens honradas como obra do Demônio.

Os exorcismos de Jeanne continuaram até o início da década de 1640, porém o mais importante dos rituais ocorreu em novembro de 1635, quando o conselheiro do rei, Jacques Denyau, se tornou procurador do caso das possessões – a ordenação teria vindo do próprio Luís XIII. Ele se reuniu com Laubardemont e Surin, além de Jacques Nozay Greffier. Os quatro homens formaram uma comissão para lidar com o assunto. Surin tinha uma carta do arcebispo de Tours que o nomeava exorcista particular de Jeanne des Anges e recomendava que o ritual fosse feito perante homens nobres e outras "pessoas qualificadas [personnes qualifiees]".[914]

Neste exorcismo, despontou como protagonista o demônio Balaão, até então menos ativo que os outros como Behemot e Iscaron. Jeanne des Anges estava, na visão do exorcista, descontrolada, pois suas inclinações se resumiam a comer e a dormir, o que revelaria um desiquilíbrio na relação carne-espírito. Comer e dormir eram necessidades carnais e não espirituais. O que acontecia com des Anges, é que ela comia e dormia para além do necessário, revelando um descompasso que indicava que o lado carnal estava mais ativo que o espiritual.

O mesmo não ocorria com Surin. O jesuíta tinha espírito e corpo fortalecidos, o que o tornaram capaz de se embrenhar nesse combate sobrenatural. Jeanne permanecia pecadora, sua redenção ainda não ocorrera. Os tormentos de Surin ocorriam em sua mente e foram descritos em cartas. Os de Jeanne foram mais restritos ao corpo, logo, a redenção também o teria de ser.

Após identificar o demônio possessor como Balaão, Surin empenhou-se em expulsá-lo. O público pode ver se formarem na mão esquerda marcas vermelhas que formavam o nome IOSEPH, José, o pai de Jesus. Esse seria o sinal da saída do referido demônio.[915] Essa foi a

[914] RELATION de la sortie du démon Balam du corps de la Mère prieure des Urselines de Loudun et ses espouventables mouuemens & contorsions en l'Exorcisme. Paris : Chez Jean Martin, 1635, p. 4.
[915] *Ibidem*, p. 8.

primeira de quatro marcas ostentadas pela madre superiora em sua mão esquerda. As outras revelaram os nomes de Jesus, Maria e Francisco de Sales.

Além dos estigmas, Jeanne afirmou ter recebido uma visita de São José, que a teria ungido com um unguento que respingou em sua camisa. Após o transe, a mancha permaneceu em sua vestimenta. A madre superiora chamou uma das freiras e pediu que cortasse aquela parte da camisa. As duas foram capazes de recolher cinco gotas do líquido. Após isso,

> uma bela carreira começou para as cinco gotas *maravilhosas*, para a sagrada camisa, para os papéis e algodões humedecidos no unguento.
> [une belle carrière commence pour les cinq gouttes *merveilleuses*, pour la sacrée chemise, pour les papiers et les cotons humectés de l'onguent].[916]

Ainda em 1637, Behemot, o último demônio possessor de Jeanne, exigiu uma peregrinação à cidade de Annecy, para que a freira visitasse a tumba de Francisco de Sales. Foi organizada uma grande viagem, passando por várias cidades francesas.[917] Foi nesse período que a madre superiora conheceu a rainha Ana da Áustria. Pouco tempo depois, em 5 de setembro de 1638, Jeanne estaria presente no parto do futuro rei Luís XIV.

5.5.3 OS CONDENADOS DE LOUVIERS

A cidade de Louviers já havia sido palco de um caso, estudado nessa tese, o da jovem Françoise Fontaine. Em meados do século XVII, na época das possessões coletivas, a cidade também registrou freiras endemoniadas. Assim como os comentadores de Loudun se referiam ao caso de Aix, em Louviers a possessão de Jeanne des Anges e das freiras sob sua direção era o grande modelo dos investigadores e comentadores. Inclusive, uma das ideias defendidas era a de que Leviatã, após ter sido expulso em Loudun, teria se dirigido à cidade.[918]

No convento de São Luís e Santa Isabel, a irmã Marie du Saint-Esprit relatou ver com frequência um "homem negro que desenha um círculo infernal [homme noir qui trace um cercle infernal]".[919] Em uma determinada noite, afirmou que dois demônios entraram em seu claustro e lhe disseram que o convento a eles pertencia. Barbe de Saint Michel declarou ao capuchinho

---

[916] CERTEAU, Michel de. *La Possession de Loudun… Op. Cit.*, p. 397. [Tradução nossa].
[917] *Ibidem*, p. 402.
[918] YVELIN, Pièrre. *Examen de la possession des religieuses de Louviers*. Paris: [s.n.], 1643, p. 5.
[919] HILDESHEIMER, Ernest. Les possédées de Louviers… *Op. Cit.*, p. 430. [Tradução nossa].

Esprit Du Bosroger que os utensílios de cozinha se moviam sozinhos.[920] Até este momento, a ciência dos acontecimentos estranhos estava restrita ao círculo católico monástico.

A eclosão se deu com a descoberta do corpo exumado de Le Picard, acusado de feitiçaria, por um grupo de crianças. Diferente dos dois casos anteriores, as possessões de Louviers chegaram à justiça secular logo no início. O Parlamento de Rouen, devido à pressão da família do falecido, já havia começado os interrogatórios das irmãs quando o bispo Péricard pediu ajuda ao chanceler da França, Pierre Séguier, que destacou uma comitiva para o caso.

Entre a carta enviada pelo bispo e a chegada da comissão, foram realizados, de acordo com Ferber (2004), ao menos 20 exorcismos. Esse é um movimento interessante. Péricard não esperou uma resposta para começar os rituais, o que indica que talvez já imaginasse que a comitiva a ser enviada estaria de acordo com o exorcismo.

Ferber (2004) aponta como uma particularidade de Louviers: a diversidade da proveniência dos exorcistas. Enquanto nos casos de Loudun e Aix-en-Provence os exorcistas eram locais, a cidade normanda recebeu padres viajantes. Dentre os muitos exorcistas que passaram por lá, dois se destacaram, o capuchinho Esprit Du Bosroger e o penitente de Évreux, Pierre de Langle. Os religiosos confirmaram a possessão e conduziram o caso na direção de um julgamento por feitiçaria.

A comitiva de médicos de Rouen, designada pelo poder real para avaliar o caso, chegou na cidade em 1º de setembro de 1643. Os homens se dirigiram ao Monastério de São Luís, onde foram recebidos por doutores, funcionários da coroa e outros notáveis. Após isso, examinaram as cinco religiosas suspeitas de possessão. Elas foram divididas em um trio e uma dupla, pois três delas não apresentavam grandes agitações, enquanto as restantes não pareciam ter total controle de seus corpos. Contudo, mesmo as que pareciam mais calmas, ficaram muito agitadas com os exames, apresentando convulsões.[921]

Destacamos duas examinadas: Louyse Pinteruille e Marie du Saint Esprit. A primeira, "possuída por Arphaxat [possedée par Arphaxat]",[922] teve uma crise violenta de convulsão após o bispo de Évreux ter feito o sinal da cruz em suas costas, sem que a religiosa o visse. A segunda, supostamente possuída por Dagon, entrou no recinto revirando os olhos, saltitando, cantando e

[920] DU BOSROGER, Esprit. *La piété affligée* ou Discours historique et theologique de la possession des religieuses dittes de Saincte Elizabeth de Louviers. Rouen : Chez Iean le Boulenger, 1651, p. 137.
[921] MAIGNART, Pierre. *Traicté des marques des possedez et la preuve de la veritable possession des religieuses de Louviers*. Rouen : Chez Charles Ormont, 1644, p. 30.
[922] *Ibidem*.

dançando. Ela declarou ser um anjo caído que se empenhava em uma guerra contra Deus. Após isso, começou a falar de Madeleine, uma das primeiras possuídas do convento, se lançou contra uma vidraça e ficou pendurada em uma barra de vidro. Em latim, os médicos ordenaram que ela retornasse para dentro da igreja, ao que obedeceu. Os médicos ressaltaram que, mesmo após esse ataque violento, ela permanecia como que sem emoções e sem reações corporais que denunciassem um esforço físico.[923] Os médicos, após os exames, concluíram que não havia indícios de que as freiras haviam sido acometidas por uma doença de ordem natural.

No dia seguinte, ao amanhecer, a comissão ordenou a confissão das cinco freiras suspeitas de possessão e de mais doze ou treze pretensas obsessas e possuídas. O que se viu foi uma sequência de blasfêmias, gritos, convulsões e choros, ou seja, os efeitos considerados tradicionais. A missa se estendeu até o meio-dia, tamanha a confusão gerada pelas endemoniadas. A cada 15 minutos a irmã Barbe de Saint Michel batia a cabeça com força no espaço entre duas cadeiras. Contudo, quando examinada, não apresentou machucado algum. Marie du Saint Esprit, segundo Pierre Maignart, teria levitado e saltado para fora da capela diversas vezes pelo espaço deixado pela vidraça quebrada no dia anterior.[924]

Os médicos declararam que "elas foram forçadas a receber a santa Hóstia [elles sont forcées de receuoir la saincte Hostie]",[925] demonstrando mais uma vez a violência presente nos rituais de exorcismo. Muitas vezes, as possuídas eram obrigadas a consumir a hóstia ou a beber/entrar em contato com água benta. Objetos eram forçados em suas bocas, como cruzes e relíquias, a fim de testar a suposta aversão aos mesmos. Qualquer sinal de resistência era entendido como a prova de que o Diabo temia os emissários de Deus.

As línguas estrangeiras eram um sinal clássico, porém não muito frequente. As justificativas eram inúmeras. Em Loudun, por exemplo, os supostos demônios afirmaram que Grandier havia feito um pacto para impedi-los de falar grego. No caso de Louviers, o grego também foi utilizado em uma das sessões de exorcismo, o que enfureceu os supostos demônios possessores, que se recusavam a responder na língua estrangeira:

> Tu me pedes isso para saber se eu sou um diabo e tu não vês que eu dei outras mil provas e que não tenho o desejo de dá-las mais, desejando com razão que ainda se tenha alguma dúvida, pois se essa cadela de menina que cuido e que atormento há tanto tempo,

[923] *Ibidem*, p. 32.
[924] *Ibidem*, p. 33.
[925] *Ibidem*, p. 33. [Tradução nossa].

> e sobre a qual não pude ainda ganhar nada, estivesse assegurada que eu fosse um diabo, eu teria de ir embora, devido ao horror e ao pavor que ela teria; e nunca poderia esperar nada, mas enquanto ela estiver incerta, não vou perder a coragem, nem a esperança de que no final ela será o que desejo para ela: Mas para mostrar-te que és ignorante e que eu sou tão astuto quanto tu és, eu te digo que é tão fácil para mim fazer o que tu me ordenas, quanto te dizer o que é, não havendo nada nisso que eu me ressinta, e que me faça mal; e se eu te dissesse o que é, tu ficarias tão satisfeito como se eu tivesse feito, e tu poderias tirar de uma como de outra uma prova e um semelhante conhecimento do que sou, assim eu estaria muito distante do que afirmo, e tu terias completamente o efeito e o fim de tua curiosidade e de tua pesquisa; portanto, não o espere.
> [tu me demandes cela pour sçauoir si ie suis vn diable, & tu ne vois pas que i'en ay donné mille autres preuues, & que ie n'ay pas dessein d'en donner plus auant, desirant auec raison qu'on en ait encore quelque doute, car si cette chienne de fille que ie veille & que ie tourmente il y a si long temps & sur laquelle ie n'ay pû encore rien gagner, estoit asseurée que ie fusse vn diable ie n'aurois qu'à ployer bagage, pour l'horreur & la crainte qu'elle en auroit, & ne pourois iamais y espérer aucune chose, mais tant quelle en sera incertaine, ie ne perdray ny le courage, ny l'esperance qu i'ay quelle sera en fin ce que ie souhaitterau d'elle : Mais pour te montrer que tu es ignorant & que ie suis aussi fin que toy, ie te dis qu'il m'est aussi facile de faire ce que tu me commandes, que de te dire ce que c'est, n'y ayant rien en cela que i'aye à contrecoeur, & qui me fasse peine, & si ie t'auois dit ce que c'est, tu serois aussi satisfait comme si ie l'auois fait, & tu pourrois tirer de l'vn comme de l'autre vne esgale preuue & vne semblable cognoissance de ce que ie suis, ainsi ie ferois bien esloigné de ce que ie pretens, & tu aurois entierement l'effect & la fin de ta curiosité & de ta recherche ; partant ne l'espere pas].[926]

A justificativa para não apresentar todos os sinais, tal como era expresso nos manuais, foi justamente a manutenção de uma parcela de dúvida. Isso acabou se tornando um forte argumento – difícil de ser contestado – a favor da possessão. A ausência dos sinais clássicos se tornou, por si só, um sinal de possessão. A faceta enganadora do Demônio auxiliou na argumentação de que o principal em um caso de possessão era justamente o conjunto de estratégias demoníacas para levantar dúvidas quanto à veracidade do caso. A dúvida se tornava, dessa forma, um meio de confirmar a possessão.

O bispo de Évreux iniciou os exorcismos no próprio convento. A primeira religiosa alvo do ritual foi Marie du Saint Sacrement. Maignart (1644) descreveu um embate entre as duas figuras. De um lado, o religioso que dava ordens para que o demônio deixasse aquele corpo, do outro, a freira que gritava dizendo que não obedeceria a nenhuma palavra do bispo e caía no chão em convulsões. Após esses acontecimentos, os médicos convocados declararam de comum acordo que as cinco religiosas investigadas estavam possuídas por demônios e não apresentavam qualquer indício de doença natural.

[926] *Ibidem*, p. 36. [Tradução nossa].

A argumentação de Pierre Maignart foi baseada – e o autor declara isso abertamente – na estrutura do discurso de Michel Marescot sobre o caso Marthe Brossier. Assim sendo, Maignart deveria explicar os argumentos contra as possíveis conclusões de fingimento e doença e, ao mesmo tempo, defender a sobrenaturalidade do caso. Em primeiro lugar, ele analisou a possibilidade de *artifício*. Seu argumento baseou-se na falta de objetivos de um fingimento. As freiras nada ganhariam simulando a possessão. Em sua opinião, um caso como esse trazia mais prejuízos do que benefícios. O médico levantou a possibilidade de que o fingimento poderia objetivar uma saída da vida monástica. Contudo, afirmou, às jovens foi dado um período de dispensa das obrigações religiosas e todas optaram por retornar ao claustro.[927]

A opinião dos médicos já era considerada por Maignart, ele próprio um membro do grupo, como suficiente para afastar quaisquer dúvidas em relação à possibilidade de doença. A ausência de febre reforçava o argumento, excluindo a *melancolia*.[928] Essa doença poderia ser usada contra a sobrenaturalidade do fenômeno. A melancolia era responsável, no entendimento da época, por problemas de imaginação. Essa doença poderia produzir imagens nas mentes dos enfermos, o que, segundo o próprio Maignart, acabou conduzindo médicos a diagnósticos errôneos como o de *licantropia*. O autor reconhece um possível argumento, mas busca afastá-lo, mostrando que esse erro não se aplicava a sua análise.

Tendo excluído as possibilidades anteriores, Maignart buscou reforçar os argumentos a favor da possessão. Segundo ele, as agitações das religiosas demonstravam indícios de sobrenaturalidade uma vez que, mesmo após 8 ou 9 meses de tormentas, elas permaneciam com força e vigor intactos, sem grandes prejuízos físicos. Outra prova era a habilidade de falar com a língua esticada para fora da boca. O médico defendeu que a prática era impossível, pois bloquearia os movimentos necessários para a articulação de certos fonemas. Assim, a voz que saía dessas mulheres teria proveniência demoníaca.[929]

A investigação seguiu em direção a um processo de feitiçaria. Contatou-se que as religiosas haviam sido enfeitiçadas. Isso reforçou a argumentação em favor da possessão, pois aproximava o caso de Louviers dos casos de Aix e de Loudun, ao estabelecer que um padre-feiticeiro seria o causador do mal.

---

[927] *Ibidem*, p. 41.
[928] *Ibidem*, p. 43.
[929] *Ibidem*, p. 51-52.

5.6 OS JULGAMENTOS

Nos casos analisados, três padres-feiticeiros e um morto foram condenados à fogueira. A investigação, apesar de todas as violências que envolviam o ritual de exorcismo, não terminavam com a pena de morte para as mulheres. Dentre os casos que analisamos, a punição máxima em julgamento para uma freira foi a prisão perpétua. Os sacerdotes não tiveram o mesmo destino. Sendo vistos como mais fortes e racionais do que as mulheres, o crime de feitiçaria praticado pelos homens era considerado mais grave do que a possessão das mulheres, mesmo que, como vimos nos capítulos anteriores, fosse atribuído a elas uma parcela de culpa.

Após confessar seus crimes em abril de 1614, Gaufridy foi acusado formalmente pelo procurador geral pelos crimes de magia, feitiçaria, idolatria e lubricidade. As provas utilizadas foram sua confissão, a confissão de Madeleine e um exame realizado na jovem que comprovou que ela não era mais virgem. Outras provas foram as confissões de esposas de membros da paróquia que relataram contatos sexuais com o padre. Segundo a interpretação do procurador, o padre-feiticeiro teria enfeitiçado essas mulheres para que elas o desejassem.

O procurar pediu que Gaufridy fosse considerado culpado das acusações e que

> para reparação delas, que ele seja imediatamente degradado das ordens sagradas pelo senhor Bispo de Marselha, seu Diocesano, e depois condenado a cumprir sentença honrosa. Em um dia de audiência com cabeça e pés nus e uma corda no pescoço, tendo uma tocha acesa em suas mãos [deve] pedir perdão a Deus, ao Rei, e à Justiça. Entregue ao Executor de Alta Justiça, levado, conduzido e torturado em todos os lugares e encruzilhadas acostumadas desta cidade de Aix com pinças ardentes em todas as partes de seu corpo e depois, na Praça dos Jacobinos, queimado vivo em uma fogueira de lenha que estará lá para este fim e, após a consumação de seu corpo e suas ossadas, suas cinzas lançadas ao Vento, em tais sentenças que o Tribunal arbitrará; e antes de ser executado que seja posto e aplicado à Questão da Tortura ordinária e extraordinária, e ao mais dolorido sofrimento que se poderá cogitar para arrancar de sua boca o resto dos cúmplices, deliberado em dezoito de abril de mil seiscentos e onze.
> [pour reparation d'iceux qu'il soit prealablement degradé des ordres sacrés par le Sieur Evêque de Marseille son Diocesain, et après condamné a faire esmende honorable un Jour d'audiance têste et pieds nuds la hart au col tenant un flambeau ardent entre ses mains demander pardon a Dieu, au Roy, et a la Justice, livré a l'Executeur de la haute Justice, mené, conduit et tenaillé en tous les lieux et Carrefours accoutumés de cette Ville d'Aix avec des tenailles ardentes en tous les endroits de son Corps, et en après a la Place des Jacobins brûslé tout vif sur un feu de busches qui y sera a ces fins dressé et après la consommation de son Corps et ossements ses Cendre jettées au Vent, en telles esmendes que la Cour arbitrera ; et auparavant que d'être executé qu'il soit msi et apliqué a la Question de Torture ordinaire et extraordinaire, et a la plus grieve geenne

> (sic) qui se pourra excogiter afin de tirer de sa bouche le reste des Complices, Deliberé le dixhuitieme Avril mil six cent onze].[930]

O condenado foi chamado perante a corte da Grande Câmara no dia 28 de abril. Ele confirmou algumas acusações, mas disse ser mentira o estupro de Madeleine. Afirmou que nunca a havia tocado e que a própria teria dito que fora violentada por um irmão bastardo.[931] A acusação do padre, porém, foi considerada insustentável e foi desconsiderada no processo.

O julgamento de 29 de abril concluiu que o padre era culpado pelos crimes de rapto, sedução, impiedade, Magia, Feitiçaria e outras abominações. A sentença confirmou o suplício indicado pelo procurador. O início se daria na Igreja Metropolitana de Saint Sauveur, em seguida ele seria conduzido em penitência à Place des Prêcheurs, onde seria queimado vivo em uma fogueira. A tortura para extrair os nomes de possíveis cúmplices também foi autorizada.[932]

No dia 30 de abril, Gaufridy foi chamado à presença de Jean Pierre Ollivier, Anthoine de Thoron e Antoine Seguiran para ser torturado. O padre confirmou sua confissão e implorou para que Deus e Virgem Maria lhe ajudassem a lembrar os rostos dos demais presentes nos sabás que havia participado. Confessou também ter queimado o tal livro de magia – o caderno deixado por seu tio – e que, portanto, não mais faria mal a ninguém.[933]

Quanto aos cúmplices, Gaufridy falou ser impossível reconhecê-los, pois os demônios, durante o sabá, vertiam unções nas cabeças dos feiticeiros que apagavam suas memórias. Convencidos de que poderiam retirar os nomes dos supostos feiticeiros e cumprindo a pena determinada, ao condenado foi aplicada a tortura por suspenção em corda conhecida como *strappado*, em francês, *estrapade*. Esse método consiste em suspender uma pessoa por corda causando o deslocamento de articulações, como o ombro, gerando grande dor.[934] De acordo com o processo verbal, o condenado "gritou por diversas vezes 'meu Deus eu não sei nada sobre cúmplices' [a crié par plusieurs fois mon Dieu je ne scay point de Complices]".[935]

A tortura seguiu. Ele foi suspendido em corda diversas vezes. Uma grande pedra foi amarrada aos seus pés, a fim de aumentar a dor. Os esforços, contudo, foram em vão. O padre manteve a versão de que não saberia reconhecer os cúmplices, pois o Diabo havia se assegurado

[930] PROCÈS criminels faits a Louis Gaufridy… *Op. Cit*., p. 219. [Tradução nossa].
[931] *Ibidem*, p. 225.
[932] *Ibidem*, p. 239-240.
[933] *Ibidem*, p. 41.
[934] GAYOT DE PITAVAL, François. *Causes celebres et interessantes… Op. Cit*., p. 270-271.
[935] PROCÈS criminels faits a Louis Gaufridy… *Op. Cit*., p. 242. [Tradução nossa].

de que sua memória fosse apagada. Esse é o último registro presente no processo verbal de 1611. No mesmo dia 30 foi dado prosseguimento ao suplício de Gaufridy. Michaëlis, o inquisidor responsável pelo processo, não assistiu à morte do condenado, pois teve de viajar a Paris para participar de um sínodo dominicano.[936] Gaufridy foi morto na fogueira.

Gayot de Pitaval (1738) afirmou que, durante a execução, um gentil-homem de nome Desprade foi assassinado pelo Cavaleiro de Montauroux com golpes de facas nas costas. Uma jovem mulher não identificada ficou ferida na confusão e uma criança que estava em cima de uma árvore caiu e faleceu. Havia cerca de 3 mil pessoas na Place des Prêcheurs assistindo à execução, o que favoreceu a confusão que impossibilitou a captura do assassino.[937]

Em julho de 1611, Michaëlis recebeu uma carta dos padres Romillon e Billet, informando sobre a conclusão dos trabalhos de exorcismo. No próprio dia da execução do padre-feiticeiro, eles expulsaram três demônios da irmã Marguerite de Burle. Outras duas mulheres não nomeadas também foram livradas de demônios e encantamentos alguns dias depois. Os padres conseguiram expulsar Gresil e Sonneillon de Louyse, mas Verrine continuou em seu corpo por mais algum tempo.[938] Segundo Michelet (2020), a jovem Capeau esteve ligada a outra condenação por feitiçaria. Enquanto ainda possuída por Verrine, a freira acusara uma jovem cega de nome Honorée de praticar magia. Ela acabou sendo condenada à fogueira.[939]

A possessão de Madeleine se encerrou em um dia simbólico para a Igreja, o domingo de Pentecostes. A jovem teve uma visão dos sofrimentos de Gaufridy: "ele era atormentado continuamente no Inferno, mais do que Judas [il estoit tourmenté aux Enfers continuellement plus que Iudas]".[940] Michaëlis conclui sua obra publicada em 1614 reafirmando que todos os fatos relatados sobre o caso Gaufridy eram verdadeiros. O inquisidor avisou aos leitores que nada escapava da justiça divina e terminou com uma máxima "Tudo é submisso ao julgamento da Igreja [Le tout est soubmis au iugement de l'Eglise]".[941]

O julgamento de Grandier foi parecido. No último dia de novembro de 1633, Luís XIII decretou ao senhor de Laubardement que prendesse o padre de Loudun e quaisquer de seus cúmplices. Ao longo dos meses de dezembro e janeiro, os magistrados envolvidos se

[936] FERBER, Sarah. *Demonic Possession and Exorcism… Op. Cit.*, p. 73.
[937] GAYOT DE PITAVAL, François. *Causes celebres et interessantes… Op. Cit.*, p. 271-272.
[938] MICHAËLIS, Sébastien. Actes recveillis et dressez par le pere Michaelis… *Op. Cit.*, p. 122.
[939] MICHELET, Jules. *La Sorcière... Op. Cit.*, p. 167.
[940] MICHAËLIS, Sébastien. Actes recveillis et dressez par le pere Michaelis… *Op. Cit.*, p. 123. [Tradução nossa].
[941] *Ibidem*, p. 124. [Tradução nossa].

empenharam na coleta de depoimentos, sobretudo das irmãs ursulinas. O processo recebeu críticas e apelos para que fosse interrompido. Em março de 1634, o Conselho de Estado emitiu uma ordem para que Laubardement encerrasse o processo.[942] Paralelo ao processo, os exorcismos continuavam perante o público.

Os investigadores apreenderam itens pessoais do padre-feiticeiro, que incluíram o tratado contra o celibato, duas folhas recheadas de versos e rimas indecentes e cartas de Grandier a autoridades argumentando que a possessão das ursulinas era uma fraude. Também foram apreendidas as anotações referentes a um sermão feito na Igreja de Saint Pierre du Marché, em que o religioso clamava sua inocência. [943] Esse último item nos revela que a suposta culpa de Grandier já circulava, ao menos como rumor, na sociedade loudunense. Lembremos que as primeiras revelações das possuídas foram feitas ainda em 1632.

Os problemas do padre jesuíta com a justiça – e seus desafetos com cidadãos loudunenses – datavam de 1629, quando Louis Trinquant, René Hervé e Jean Mignon denunciaram Grandier à justiça de Poitiers por conta de suas relações suspeitas com mulheres da cidade. Em 1631, ele foi inocentado das acusações.[944] Portanto, antes mesmo das freiras revelarem que ele era o responsável pelos malefícios, já gozava de má fama.

O processo contra Grandier, na opinião de Certeau (2005), foi controlado por "possessionistas".[945] Ao não conseguirem uma confissão ou provas mais concretas, os juízes se apoiaram em provas circunstanciais. O tenente criminal de Orleans, um dos 14 responsáveis pelo processo, destacou que o acusado não olhou para o crucifixo nenhuma vez enquanto era inquerido. Quando lhe foi oferecida água benta, em um primeiro momento, o padre se recusou a bebê-la. Após muita insistência aceitou beber do copo, porém, destacou o processo, engoliu uma quantidade muito pequena de água. Uma terceira prova circunstancial relatava que o acusado apenas falava de Cristo e Maria quando lhe era exigido, nunca espontaneamente.[946]

A investigação deveria resolver três questões-problema. Em primeiro lugar, definir se as possessões eram ou não verdadeiras. Sendo alcançada a confirmação, a segunda questão era

---

[942] EXTRAICT des registres de la Commission ordonné par le Roy. Pour le jugement du Procez criminel fait a l'encontre de Maistre Vrbain Grandier & ses complices. Poictiers : Par I. Thoreau, & la Vefue d'Antoine Mesnier, Imprimeurs ordinaires du Roy, & de l'Vniversité, 1634, p. 10.
[943] *Ibidem*, p. 17.
[944] FACTVM pour Maistre Vrbain Grandier, Prestre Curé de l'Eglise S. Pierre du Marché de Loudun, & l'vn des Chanoines en l'Eglise saincte Croix dudit lieu. [S.l.: s.n.], 1634, p. 1.
[945] CERTEAU, Michel de. *La Possession de Loudun… Op. Cit*., p. 296.
[946] LA DEMONOMANIE de Lodun… *Op. Cit*., p. 41.

estabelecer se uma bruxa ou um feiticeiro poderiam, através de um malefício, causar uma possessão demoníaca em uma religiosa. Por fim, a terceira e última questão era sobre crer ou não no que o Diabo dizia.[947]

No dia 23 de junho de 1634, às 15 horas, Grandier foi levado da prisão até a Igreja de Sainte-Croix, para interrogatório. O padre negou ter assinado qualquer tipo de pacto com seres infernais: "disse, sem demonstrar espanto, não saber o que eram os ditos pactos, nem nunca os ter feito [a dit, sans témoiger aucun estonnement, ne sçauoir ce que s'estoit desdites pactes, ne les auoir iamais faites (...)]".[948] Após a declaração, foram conduzidas para o interior da igreja nove religiosas e três outras jovens da cidade, todas consideradas possuídas. Também estavam presentes três médicos, um cirurgião e alguns padres. As possuídas, assim que fizeram contato visual com o acusado, começaram a chamá-lo de mestre e disseram estar alegres por vê-lo.

O bispo presente concedeu a Grandier uma estola e permitiu que o acusado realizasse um ritual de exorcismo. A prática não era incomum. A Gaufridy fora dada a mesma oportunidade. Grandier iniciou o ritual, mas não obteve resultado. Sua estratégia foi a de interrogar a irmã Catherine, a que tinha menos estudo, portanto, a que, em teoria, não deveria saber o latim. Sua investida não obteve sucesso, pois a irmã Claire o atacava sem parar, impedindo o interrogatório. O acusado, então, decidiu interrogar a irmã Claire em grego, justificando que o Diabo deveria saber todas as línguas, logo, se estivesse realmente possuída, ela deveria entender e falar na língua antiga. Nesse momento, a madre superiora o interrompeu: "tu sabes bem que é uma das primeiras condições do pacto feito entre ti e nós, de não responder em Grego [tu sçais bien que c'est vne des premieres conditions du pacte fait entre toy & nous, de ne respondre point em Grec]".[949]

Às seis horas da tarde, o acusado foi reconduzido à prisão. Na manhã do dia seguinte, foi interrogado sobre o que haviam dito os demônios, através das freiras. Segundo as possuídas, o pacto de Grandier fora firmado na noite de São João, em um sabá realizado na floresta de Orleans.[950] Sem conseguir uma confissão, o tribunal acabou por condenar Grandier pelos crimes

[947] FACTVM pour Maistre Vrbain Grandier… *Op. Cit*., p. 6.
[948] INTERROGATOIRE de Maistre Urbain Grandier, Curé de S. Pierre du marché de Loudun, & chanoyne de l'Eglise saincte Croix dudit lieu. Paris : Chez Estienne Hebert & Iaqves Povi, 1634, p. 4. [Tradução nossa].
[949] *Ibidem*, p. 7. [Tradução nossa].
[950] *Ibidem*, p. 10.

de magia, sortilégio e irreligião. Os 14 membros da câmara soberana estabelecida em Loudun o decretaram culpado pelas possessões.[951]

Antes da morte, o padre-feiticeiro foi obrigado a cumprir uma penitência. Grandier teve seus cabelos raspados, uma corda foi colocada em seu pescoço e foi exigido que cumprisse uma punição semelhante à de Gaufridy:

> (...)tendo em suas mãos uma tocha ardente, do peso de duas libras, diante das principais portas das Igrejas Saint Pierre du Marché e Santa Úrsula, dessa mesma vila, e, de joelhos, pedir perdão a Deus, ao Rei e à Justiça"
> [(...) tenant en ses mains vne torche ardente du poids des deux liures deuant les principales portes des Eglises Sainct Pierre du marché, & Saincte Vrsule de cette dite ville, & là à genoux demander pardon à Dieu au Roy & à la Iustice].[952]

Na praça em frente à igreja de Sainte-Croix, no dia 18 de agosto de 1634, Urbain Grandier foi queimado, junto aos pactos demoníacos e demais escritos considerados heréticos e perigosos – incluindo o tratado contra o celibato. As cinzas foram jogadas ao vento. Sobre sua morte foi concluído que, apesar de claramente possuir dons naturais,

> a soberba, a vingança e o pecado de luxúria que se encontravam nele, sufocaram essas primeiras sementes e o fizeram cair nos precipícios que lhe causaram a morte.
> [la superbe, la vangeance, & le pechê de luxure qui regnoient en luy, ont estouffé ces premieres semence, & l'on fait tomber dans des precipices qui luy ont causé la mort].[953]

Enquanto estava sendo queimado na fogueira, foi relatado, Grandier virou o rosto ao lhe apresentarem um crucifixo.[954] É visível no processo uma insistência dos magistrados na declaração de que o acusado recusou diversas oportunidades de redenção que lhe foram oferecidas, reforçando que ele era um representante do Mal e legitimando a sentença.

O caso de Louviers possui uma particularidade em relação aos outros, uma freira foi condenada à prisão. Os depoimentos de Madeleine Bavent foram utilizados para condenar os padres Thomas Boullé e Mathurin Le Picard, porém, ela própria acabou sendo acusada por suas colegas de ter praticado bruxaria. O foco das investigações foi sobre os relatos de relações sexuais de Bavent com demônios e com os padres-feiticeiros.

---

[951] LA DEMONOMANIE de Lodun… *Op. Cit*., p. 34.
[952] *Ibidem*, p. 35-36. [Tradução nossa].
[953] *Ibidem*, p. 39. [Tradução nossa].
[954] *Ibidem*, p. 44.

As confissões de Bavent foram compiladas por Du Bosroger. Foi na casa da costureira em que morou para aprender o ofício que, confessou, teve o primeiro contado com um feiticeiro. Além de sofrer abusos, ela também foi conduzida ao sabá, onde foi entregue em casamento ao demônio Dagon. Sua companhia carnal lhe causou mais dores do que prazer, segundo relatou.[955] Como visto nos capítulos anteriores, a dor era um elemento comuns nos relatos de relações sexuais com demônios, sobretudo após a década de 1570.[956]

Assim como no caso de Françoise Fontaine, Bavent relatou que uma vez, o Diabo lhe apareceu sob a forma de um gato, arrancou a hóstia de sua boca – ela havia recém comungado – e, na noite seguinte, a transportou ao sabá. Na reunião dos feiticeiros, ela teria dado seu consentimento a Le Picard, para que o padre-feiticeiro fizesse os malefícios que desejasse.[957] Aqui vemos duas informações importantes. Em primeiro lugar, a ida ao sabá não fora consentida por Madeleine Bavent. A religiosa reforça que foi transportada. Em segundo lugar, ela confessa uma falha, a de ter consentido com a magia de Le Picard. A estrutura da confissão se assemelha à de Nicole Obry. A jovem de Vervins também declarou ter sido transportada ao sabá por obra de Gaufridy, mas admitiu ter um nível de consentimento.

Novamente nos deparamos com uma delicada relação de culpa. Ao não irem ao sabá por livre e espontânea vontade, essas mulheres não se enquadravam no tradicional estereótipo da feiticeira. Porém, elas permaneciam mulheres, o que para os doutrinadores católicos, significava que eram seres imperfeitos, predispostos à tentação. Reforçamos, nos capítulos dois e três, que era necessário, para os investigadores, encontrar a brecha por onde o demônio teria entrado no corpo da possuída. Isso a afastava da possibilidade de ser condenada como bruxa.

Madeleine Bavent é quase uma exceção, pois apesar de ter sido presa sob a acusação de feitiçaria, a religiosa não foi condenada à morte. Os malefícios, ao que indicam os depoimentos, teriam sido realizados pelos padres David e Le Picard. A religiosa confessou diversos pecados graves, porém, de acordo com Sarah Ferber (2004), o ponto principal da investigação não foram os pecados de Madeleine, mas as críticas dos padres Esprit Du Bosroger e Pierre de Langle aos místicos.[958]

---

[955] DU BOSROGER, Esprit. *La piété affligée… Op. Cit*., p. 389-390.
[956] Cf. STEPHENS, Walter. *Demon Lovers… Op. Cit*., p. 101.
[957] DU BOSROGER, Esprit. *La piété affligée… Op. Cit*., p. 390-391.
[958] FERBER, Sarah. *Demonic Possession… Op. Cit*., p. 88.

Madeleine contou aos investigadores um episódio em que, dentro da capela, o padre Le Picard tocara seus seios no momento de entrega da hóstia. O assédio a deixou nervosa de tal maneira que ela se retirou do local. Em seguida, relatou um acontecimento sobrenatural. Do lado de fora da capela, foi abordada por um gato que a deixou em um estado de transe por aproximadamente uma hora.[959] O gato apareceu em outro momento de seu relato, logo após ter tido relações sexuais com Le Picard dentro da capela.

Além do diretor espiritual, Madeleine também confessou ter tido relações com Thomas Boullé e com os gatos, que a visitavam em seu claustro. Confessou a morte de crianças, mais sacrilégios, conspirações, encontros com demônios... Enfim, toda uma série de ações que eram comumente relacionadas pelos inquisidores como atividades típicas de bruxos e bruxas. É evidente que não podemos tomar o depoimento de Madeleine literalmente. Porém é muito significativa a figura do gato-demônio que aparece nos momentos em que religiosa sofreu abusos sexuais. A cultura do pecado incutia em Madeleine Bavent uma culpa tão grande que, mesmo quando era vítima de abusos, a freira se via mais próxima do inferno.

A investigação se voltou contra Bavent, que foi condenada à prisão perpétua. Ela teve de renunciar ao hábito e seria mantida até o final de seus dias em uma prisão eclesiástica, mantendo o jejum de pão e água por três dias na semana. Caso não cumprisse a restrição alimentar, seria excomungada. Apesar de confessar atividade mágica, a condenada não foi excomungada. O padre Boullé teve o pior destino. Ele foi condenado à morte pela fogueira, sua pena sendo executada na Place du Vieux-Marché, em Rouen. A praça era um conhecido local de execuções, sendo a mais famosa, a execução de Joana d'Arc. Junto a Boullé, os restos mortais de Le Picard foram posicionados na fogueira para serem consumidos.[960] Simone Gauguin, conhecida como Françoise de la Croix, foi condenada à prisão por conta de confissões de participação nos sabás.

O reinado de Luís XIII, de acordo com Michelet, foi marcado por uma aplicação mais doutrinal e ortodoxa dos direcionamentos do Concílio de Trento. Isso incluiu um maior isolamento dos monastérios e conventos, aumentando o poder de influência dos diretores de

[959] DU BOSROGER, Esprit. *La piété affligée*… *Op*. *Cit*., p. 406.
[960] *Ibidem*, p. 443.

consciência,[961] característica que foi muito importante no desenrolar dos fatos, pois, inicialmente, foram eles que construíram a narrativa de possessão.

Esse maior isolamento monástico, ao menos em um primeiro momento, manteve a justiça secular afastada, o que permitiu um maior controle dos casos por parte da Igreja. A ausência de polêmicas com os protestantes foi também importante. Nos casos de Nicole Obry e Marthe Brossier, a interferência real se deu justamente para evitar que os ataques aos protestantes gerassem um conflito mais grave. Dentro dos muros do convento, o controle eclesiástico predominava.

O que extravasou o domínio dos exorcistas foi justamente a figura central desses casos, o padre-feiticeiro. Nos três casos de possessão houve tentativas de abafamento da polêmica, sobretudo no que diz respeito à comunicação aos Parlamentos locais. Foram disputas internas entre os próprios exorcistas que acabaram publicizando os casos, à exceção do caso de Louviers que acabou sendo revelado pela descoberta do corpo exumado de Le Picard. Em Aix, uma disputa entre sacerdotes quanto ao direcionamento dos rituais e sobre quem deveria ser a freira protagonista; em Loudun, as incansáveis tentativas dos inimigos de Grandier de fazê-lo ser enquadrado pela lei, da forma que fosse.

Apesar dessas disputas, foi justamente a figura do padre-feiticeiro que permitiu um maior controle da Igreja em comparação aos casos individuais. Enquanto tratavam das possuídas, a justiça secular se preocupava com o processo de feitiçaria derivado das confissões obtidas durante o exorcismo. Três padres – e um cadáver – foram condenados à fogueira por conta desses processos, demonstrando que havia ao menos um nível de crença no sobrenatural por parte dos magistrados. O padre-feiticeiro representa o ápice da cumplicidade das justiças secular e eclesiástica no que se refere aos processos de possessão demoníaca. Ele foi a solução da questão jurídica expressa no capítulo 2.

Com as atenções voltadas ao padre que havia quebrado seus votos, as freiras possuídas foram deixadas de lado pela justiça secular – à exceção de Madeleine Bavent. Isso se dava pela diferenciação da culpa dos padres e das freiras. Considerados pelos atributos de gênero mais racionais, os sacerdotes eram vistos como inteiramente culpados, por ativamente firmarem um pacto com o demônio, seduzirem jovens mulheres e quebrarem seus votos sagrados. Já as freiras eram vistas como pecadoras mais passivas, pois não se considerava que as mulheres teriam a

[961] MICHELET, Jules. *La Sorcière... Op. Cit.*, p. 169.

mesma capacidade subversiva, pois seriam menos dotadas de capacidade racionais, sendo comandadas pela carne, mas do que pela razão. O ritual de exorcismo, portanto, era o mais indicado para controlar esses corpos dentro dos muros do convento.

Como discutimos neste capítulo, o ambiente conventual parecia ser propício para esses casos. O *inferno monacal* amplificou de tal forma a *cultura do pecado* que as jovens mulheres que ali estavam se impunham um autocontrole que as frustravam e as envergonhavam. O objetivo religioso do claustro era o de ter uma vida mais próxima a Deus, porém, isso tudo se perdia em meio à autopercepção do pecado. Ao se identificarem como pecadoras, as religiosas se viam mais afastadas de Deus, consequentemente, mais próximas ao Demônio e ao Inferno. Essa proximidade se traduziu em possessão demoníaca.

A dinâmica que opunha um grupo de freiras a um padre feiticeiro era a principal, pois fazia parte da narrativa sobre as vítimas e o vilão. Para além dos embates do Bem contra o Mal, contudo, outros elementos se repetem. Os casos de Aix-en-Provence e Louviers apresentam explicitamente a questão do abuso sexual das jovens religiosas por parte de seus diretores de consciência.

Esses abusos eram seguidos pela aparição de demônios, às vezes na forma de gatos, às vezes na forma de homens, como os próprios padres. O gato demoníaco também se fez presente no caso de Nicole Obry e de Françoise Fontaine, sendo que esta também sofreu abuso sexual. No caso do convento de Louviers as coisas foram além. O padre David iniciou uma grande cultura de abuso, colocando as religiosas nuas em suas atividades cotidianas e, ao que tudo indica, apesar de se opor ao adamismo, Le Picard também cometeu os mesmos abusos.

A grande questão é que esses abusos não eram entendidos dessa forma por uma cultura que relacionava qualquer ato ou pensamento sexual à concupiscência, ao âmbito do pecado. Dessa maneira, o que atualmente entendemos como crimes graves, como a pedofilia, o estupro e o abuso sexual, não eram compreendidos dessa forma. Quando muito, apareciam na forma do crime de sedução, rapidamente eclipsado pela acusação de feitiçaria e quebra de votos, consideradas contravenções mais graves.

A *cultura do pecado* não permitia um entendimento do consentimento do indivíduo no que diz respeito à sexualidade, nem das formas de desrespeitá-lo. As jovens religiosas haviam se entregado ao pecado, o que se tornava enunciável nas confissões. Todas as freiras presentes nos processos aqui estudados admitiram um grau de consentimento, seja em relação à presença no

sabá, seja em relação a pensamentos pecaminosos. O pecado, a condição de pecadora haviam atraído o demônio para dentro de seus corpos. Se o pecado não existisse, os esforços e a racionalidade do mal do padre-feiticeiro não seriam suficientes. Mas, a carne era fraca.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao longo de nossa tese trabalhamos com duas frentes de análise: o fenômeno da possessão e os usos políticos do fenômeno e do ritual de exorcismo. Percebemos como o contexto das Guerras de Religião e de fortalecimento do catolicismo sob o governo de Richelieu foram fundamentais para a proliferação de casos de possessão na França. Os interesses políticos da Igreja Católica estabeleceram uma relação de cumplicidade com as aspirações devocionais modernas, sobretudo quando nos referimos a um contexto conventual, em que o *desejo de martírio* orientava as práticas devocionais.

Nesse sentido, nos afastamos de interpretações que compreendem esses fenômenos como um mero erro de interpretação de fenômenos naturais. Nos opomos a interpretações como a de Stephens (2002), que considerou que os próprios demonólogos não acreditavam na bruxaria por conta de aparentes contradições nas suas publicações. Nossa pesquisa parte da perspectiva de que parte dos envolvidos – as possuídas, os exorcistas e os defensores da realidade do fenômeno – acreditava na possessão.

No capítulo 4, tratamos dos casos de possessões individuais. Nicole Obry, Françoise Fontaine e Marthe Brossier foram jovens que tiveram suas vidas alteradas pelo demoníaco e pelas consequências da possessão. No caso de Marthe, uma dupla consequência. A moça foi submetida a rituais de exorcismo e após ser considerada uma fraude, foi submetida a punições da justiça secular.

Nicole e Françoise também tiveram seus casos tratados pela justiça. A primeira chegou a ser presa, mas por motivações religiosas. Os líderes protestantes da região queriam interromper as supostas confissões demoníacas que difamavam a religião reformada. Já o caso de Françoise começou numa prisão de Louviers, para onde foi conduzida após tentar o suicídio. Marthe, contudo, foi a única condenada por um juiz.

O que fica claro desses três casos é que houve um esforço dos envolvidos para separá-los da bruxaria. O importante foi, nos casos de Nicole e Françoise, apresentá-las como boas moças cristãs que foram enganadas e seduzidas pelo Demônio. A primeira recebeu a visita demoníaca sob a forma de seu avô, que pedia missas e peregrinações. A segunda foi visitada por um homem de barba preta, que ofereceu dinheiro, forçou relações sexuais e exigia fios de seus cabelos.

No caso de Marthe, o afastamento da bruxaria levou para outro rumo. Os médicos enviados por Henrique IV a consideraram uma mentirosa que fraudara voluntariamente os sinais de possessão. O Mal sobrenatural foi substituído pela malícia feminina. Os médicos afastaram as implicações religiosas e enquadraram o caso como uma contravenção judicial, tanto que Marthe foi posta sob a guarda de seu pai e proibida de sair de sua cidade natal.

Os corpos dessas jovens se manifestavam devido às agressões e violências sofridas, incluindo, no caso de Françoise, o estupro. A questão é que, como bem explicamos, não havia entendimento sobre o consenso. Para a moral sexual cristã moderna, a questão do consenso não era relevante, pois o foco era no *ato*, nas *práticas sexuais*. Havendo o ato, havia pecado, independente da vontade de consumá-lo. Eram os pecados sexuais que abriam a brecha para o demônio entrar nos corpos das jovens. Os desvios morais possibilitavam a possessão.

A única solução era a intervenção religiosa através do ritual de exorcismo. Somente esse ato poderia purificar os corpos das jovens atormentadas e pacificar a carne convulsionária. Nicole e Françoise foram submetidas ao exorcismo até o final, sendo que o caso de Nicole foi o mais espetacular dos três casos individuais de possessão que estudamos. O ritual de exorcismo contou com a presença do público e houve até mesmo a utilização de relíquias para expulsar o demônio. No caso de Marthe, o silenciamento se deu pela via judicial.

No capítulo 5, analisamos três casos de possessões em conventos nos quais a experiência da possessão foi coletiva. No caso de Aix-en-Provence deu-se, novamente, a questão do estupro. O padre Louis Gaufridy estuprou Madeleine Demandolx de la Pallud quando ela ainda tinha apenas 9 anos. A jovem entrou para o convento das ursulinas e interpretou a violência sexual como um pecado no qual ela também teve uma parcela de culpa. Se Gaufridy era o príncipe dos feiticeiros, Madeleine era a princesa do sabá. Suas companheiras de convento, também possuídas ou sofrendo de obsessão, apontaram o padre como o responsável pelos malefícios das religiosas.

A questão do abuso sexual também aparece no caso de Louviers. A irmã Madeleine Bavent, bem como as outras freiras, sofreram diversos abusos e constrangimentos perpetrados pelo padre Pierre David e, posteriormente, por Mathurin Le Picard. A diferença é que, sendo uma das freiras mais velhas na instituição, Madeleine se opôs aos diretores de consciência e, consequentemente, às irmãs que adotaram práticas heréticas. O afastamento de Madeleine Bavent das outras freiras lhe rendeu uma acusação de bruxaria, o que ocasionou em sua condenação à prisão.

Tanto em Aix quanto em Louviers, buscou-se por formas mais discretas de lidar com o caso, aproveitando o ambiente conventual para afastar a justiça secular, deixando à sua jurisdição o julgamento do padre-feiticeiro. Nesse sentido, Loudun se destaca desses outros dois casos, porque, desde o princípio, buscou-se a publicidade. Na cidade cercada por muros, os detratores de Urbain Grandier estavam aliados aos magistrados locais, assim, era mais interessante que o caso fosse divulgado ao público e tratado pela justiça secular.

Grandier nunca chegou a conhecer as freiras do convento, suas relações se limitaram às fiéis de sua paróquia, em particular as viúvas e as mais jovens. Não foi esse o motivo de sua condenação, no entanto. O processo de Loudun se destaca por ele ter sido sequestrado por seus inimigos, os possessionistas, como os nomeou Certeau (2005), que se empenharam para condená-lo.

Não estamos afirmando que Aix e Louviers foram casos com menor implicação política do que o processo de Grandier. Os interesses da Igreja Católica conduziram as investigações, fosse para abafar crimes de membros do clero, fosse para se opor em relação ao protestantismo quando o Édito de Nantes estava em vigência. O elemento da crença permanece fundamental, pois nada disso seria possível se os personagens não acreditassem no sobrenatural.

Ao invés de considerarmos os três conventos como locais propícios às situações de possessão, defendemos que o contexto conduziu à interpretação de possessão, e não à de feitiçaria, por exemplo. Ao longo do processo, interesses político-religiosos conduziam as investigações, mas sem que os atores principais desacreditassem do elemento sobrenatural.

O fenômeno das possessões demoníacas foi bastante real para os modernos. Novamente resgatamos a constatação de Ferber (2004) de que as possessões eram "excepcionais o bastante para gerar comentário, mas rotineiras o bastante para serem estereotipadas [exceptional enough to arouse comment, but routine enough to be formulaic]".[962] O evento nunca foi algo comum. Uma possessão tinha o potencial de alterar a rotina de uma cidade inteira e gerar polêmicas em toda a região, por vezes envolvendo até o poder real.

Por outro lado, a quantidade de casos e suas repercussões, permitiam à população ter, ao menos, uma visão geral sobre o fenômeno, identificando a estrutura dos casos, como por exemplo, os sinais de possessão e os instrumentos usados na expulsão de demônios. O guarda da prisão que leu o início do Evangelho de João para Françoise Fontaine não tinha qualquer

[962] FERBER, Sarah. *Demonic Possession... Op. Cit.*, p. 2. [Tradução nossa].

instrução religiosa, mas sabia, porque ouvira dizer, que aquele livro específico da Bíblia era eficaz contra os demônios.

Verificamos que em manuais de exorcismo, como o *Liber Sacerdotalis* (1523) e o *Flagellum Daemonum* (1577), o Evangelho de João é referido como uma arma durante o ritual de exorcismo. Dificilmente o guarda teve contato com essa literatura religiosa produzida em latim, mas o conteúdo desses manuais se difundiu pela cultura popular, pois fazia parte dela. A grande participação popular nos exorcismos também é outro indício de como a possessão estava presente na cultura ocidental moderna.

A construção da possessão como parte da batalha maior do Bem contra o Mal envolvia os fiéis de diferentes extratos sociais. Os clérigos comandavam a ação, evidentemente, mas a participação popular era incentivada. Com a presença do público, os exorcistas intencionavam legitimar o poder da Igreja Católica e mostrar aos protestantes o que consideravam ser o verdadeiro cristianismo. O exorcismo era um ritual ensinado por Cristo, portanto, um indicativo de que a Igreja Católica era sua herdeira.

Esse tipo de experiência foi incentivado pela *devotio moderna*. A grande atenção ao *problema da carne* e às formas de contê-la impulsionaram o misticismo e o ascetismo, formas mais extremas de devoção. A possessão se inclui nesse mesmo contexto como a parte demoníaca dessa experiência. Podemos comparar a questão da possessão com a da doença como sinal de eleição divina: "a doença se torna a chance do pecador, ocasião de purificar sua alma dos miasmas da corrupção que comprometem sua salvação. No combate permanente travado entre a alma e o corpo tudo o que enfraquece o corpo só pode elevar a alma".[963]

A possessão levava a uma corrupção de corpo e alma no caso das mulheres. Entre os homens, como discutido anteriormente, as tormentas se limitavam, geralmente, ao corpo, não conduzindo à perda de controle sobre a alma. No caso das mulheres, sobretudo das freiras, a possessão aparecia como forma de redenção. A madre-superiora das ursulinas de Loudun, Jeanne des Anges, confessou ter levado uma vida não muito regrada antes de sua possessão. Após a experiência demoníaca, viu seu corpo tornar-se vetor de milagres. Nessa visão, a possessão, em si, não era uma perdição, mas a possibilidade para uma experiência transformadora.

A *cultura do pecado* propiciou o fortalecimento da crença na possessão, tanto por parte dos envolvidos, quanto dos espectadores. Os exorcistas estavam em busca de oportunidades para

[963] GÉLIS, Jacques. O Corpo, a Igreja e o Sagrado... *Op*. *Cit*., p. 77.

se engajar na luta contra o Mal, encarnado em jovens mulheres cujos corpos convulsionários desafiavam as explicações médicas. As possuídas se entendiam dessa forma por se compreenderem pecadoras, merecedoras de punição e, no contexto conventual, eleitas por Deus para passarem uma verdadeira provação que, no final, acabaria por redimir seus pecados

As violências sofridas por Françoise Fontaine e Madeleine Demandolx de la Pallud, por conta do não entendimento a respeito do consentimento, foram geradoras de um grande sentimento de culpa autoinduzida. Essas mulheres se viram como pecadoras, independentemente de terem sofrido violência ou não. O ato físico havia ocorrido, ou seja, um pecado havia sido consumado. A falha as deixava vulneráveis a ataques demoníacos. Reações corporais, portanto, foram identificadas como possessão, pois inseridas dentro do repertório cultural da época.

Assim se construía a realidade da possessão. Havia uma cumplicidade de crenças que unia a auto culpabilização da jovem possuída com a percepção geral sobre o fenômeno. Uma percepção geral que envolvia clérigos, médicos e fiéis. Caso a população não fosse convencida da realidade da possessão, não haveria a participação nos rituais. A possessão demoníaca se estabelecia entre o exótico e o assustador, sendo que, no final, havia a redenção, a vitória do Bem, a expulsão do demônio daquele corpo atormentado.

Não menos importantes são os usos políticos do caso, o que, em nossa opinião, não desmerecem as crenças. Os próprios usos políticos por parte da Igreja Católica dependiam, em grande parte, que os envolvidos acreditassem no sobrenatural. A defesa da possessão se transformava em uma defesa do catolicismo. O que estava em jogo não era o caso em si, mas toda uma estrutura ritualística elaborada pela Igreja Católica. Por isso os desentendimentos entre Michel Marescot e o bispo de Paris. O religioso via como afronta a dúvida quanto ao fenômeno e a posterior negação da possessão. O médico real se referia apenas àquele caso em específico, porém, no entendimento da Igreja, havia um perigo potencial de que a dúvida se estendesse ao fenômeno de maneira geral.

No século XVII as possessões passaram por um reavivamento. Os casos ocorridos dentro dos conventos permitiram à Igreja Católica maior controle, pois se tratava de um espaço sob a hierarquia, portanto, mais controlado. As freiras viviam sob regras muito rígidas que fortaleciam ainda mais a interiorização da *cultura do pecado*. A vida isolada, mas coletiva – paradoxo abordado no capítulo 5 – foi central para a experiência coletiva do fenômeno da possessão. O próprio isolamento é relativo, como explica a historiadora Gabriella Zarri (2007),

> a historiografia atual não considera mais o claustro como uma barreira instransponível que teria rompido totalmente os vínculos com a família e a sociedade; ela adota mais frequentemente o conceito de 'permeabilidade' para designar um estado de relativa comunicação entre o interior e o exterior do monastério.
> [l'historiographie actuelle ne considère plus la clôture comme une barrière insurmontable qui aurait totalement coupé les liens avec la famille et la société ; elle adopte plutôt le concept de « perméabilité » pour désigner un état de relative communication entre le dedans et le dehors du monastère].[964]

As freiras de Loudun conheciam a má fama de Grandier, mesmo sem o ter conhecido, nem sequer visto. Os conventos não eram autossuficientes, o que significa que, mesmo para adquirir gêneros alimentícios, as religiosas estabeleciam relações com o mundo exterior, o que permitiu que tivessem contato com os rumores e as polêmicas da vila. No caso de Aix-en-Provence, os relatos de Madeleine sobre os abusos cometidos pelo padre foram traduzidos pelo repertório cultural da época como indícios de feitiçaria.

A vida no claustro permitiu que os anseios de Madeleine de la Pallud fossem compartilhados por outras freiras, em particular Louyse Capeau, ex-protestante que ganhou destaque quando o padre François Domps, a despeito do que o inquisidor Sébastien Michaëlis havia estabelecido, tomou a frente do processo. Domps, um dominicano, acreditava nos exorcismos, o que não o impedia de usar as confissões da possuída Louyse para atacar os protestantes. Não eram atitudes contraditórias. O exorcista pretendia expulsar os demônios e revelar a verdade sobre os protestantes. Em última instância, ele estava atacando o Mal em suas múltiplas formas, sobrenaturais e heréticas.

Esse ataque ao Mal, contudo, se materializava pela violência contra o corpo feminino. As possuídas eram aprisionadas em celas, amarradas, objetos eram forçados em suas bocas, seus corpos se tornavam espetáculo para um público atento e assíduo aos rituais de expulsões demoníacas. Os exames médicos despiam e investigavam cada parte do corpo daquelas mulheres em busca de marcas demoníacas, que revelariam se elas haviam sido ou não marcadas por Satanás.

A construção da fraqueza e da maldade feminina é bastante antiga, mas, com o Cristianismo, novas regras de conduta, como a valorização da virgindade, foram impulsionadas. Na Modernidade, contudo, a publicação de obras com essa temática, como vimos no capítulo 1,

---

[964] ZARRI, Gabriella. La clôture des religieuses et les rapports de genre dans les couvents italiens (fin XVIe-début XVIIe siècles). *Clio*. Femmes, Genre, Histoire, n. 26, p. 37-60, 2007, p. 38.

se tornou bastante popular. Autores como Jacques Olivier, do *Alphabet de l'imperfection et malice des femmes* (1617), buscaram justificativas filosóficas, médicas e religiosas para afirmar a maldade natural das mulheres e a tendência feminina a cair nos estratagemas diabólicos, o que explicaria uma maior quantidade de possuídas do que de possuídos.

Nesse ponto de vista, defendemos que o ritual de exorcismo não se resumia à expulsão demoníaca, mas também operava como punição ao corpo feminino. Dessa forma, há uma dupla punição, pois tanto a possessão quanto sua própria "cura", o exorcismo, tinham como lugar para suas performances os corpos de jovens mulheres. O sofrimento como meio de salvação era uma experiência bem conhecida na modernidade, porém, em se tratando do demoníaco, imputava-se às mulheres uma parcela de culpa. Embora não tivessem firmado um pacto com Satã, elas permaneciam perigosas, fracas e presas fáceis para serem enganadas e/ou seduzidas por demônios.

As opiniões sobre a possessão não foram homogêneas no que diz respeito à realidade do caso, mas igualmente entre o clero católico, especialmente no que concerne aos rumos tomados. O primeiro caso, a discussão sobre a veracidade ou falsidade de um caso, opunha opiniões diferentes. A divisão poderia se estabelecer entre médicos e exorcistas, entre católicos e protestantes, entre padres e magistrados... Havia crença e havia descrença, ou ao menos, suspeitas que impulsionavam investigações.

A primeira grande contestação foi a do médico real Michel Marescot, no caso Marthe Brossier. Nos referimos dessa forma, pois foi a primeira vez em que uma pessoa ligada à Coroa contestou um caso de possessão. A possessão de Nicole Obry foi também questionada, mas por motivos religiosos. A dúvida quanto à condição de Nicole foi impulsionada pelos protestantes indignados com as confissões que ligavam o demônio possessor a Lutero. No caso Brossier não há interesses protestantes da parte de Marescot.

A argumentação expressa no *Discours veritable sur le faict de Marthe Brossier de Romorontin, pretendue demoniaque* (1599), se baseava nos próprios sinais de possessão que, de acordo com o autor, não eram observados em Marthe. Sua opinião não poderia ser menos polêmica. Não sendo protestante, a contestação não poderia ser desmerecida por um pretenso interesse religioso. As obras que contestaram a opinião de Marescot buscaram desqualificá-lo enquanto médico, o acusando de não ter cumprido com a missão outorgada a ele pelo rei Henrique IV.

Na época, exorcistas e o bispo de Paris provavelmente tinham em mente a atuação de Carlos IX no caso Nicole Obry. Naquela época, o rei havia atuado em favor da possessão, retirando a jovem da prisão protestante a que fora submetida, se encontrando e conversando com ela. Mas eram outros tempos. O Édito de Nantes mudou a dinâmica das possessões. Marthe Brossier foi considerada uma fraude e a partir do século XVII as endemoniadas ficaram mais restritas ao ambiente conventual, o que não impediu a publicação de contestações. Porém, diferente do que ocorreu com a publicação de Marescot, as contestações às possessões coletivas não impediram os rituais de exorcismo, pois o convento e o que ocorria dentro dele eram da alçada da Igreja.

O que observamos no período é algo que já havíamos destacado em nossa dissertação de mestrado. O *controle da imaginação investigativa* agiu para regular as investigações e censurar certos temas, que foram deslocados para a ficção. Antes mesmo da possessão virar tema de livros e filmes séculos depois dos acontecimentos, sua mudança para o interior dos muros do convento já foi bastante significativa.

Entendemos que as contestações aos casos de possessão apontam para a tendência de abandono das explicações sobrenaturais e de um redirecionamento dos esforços investigativos para as potencialidades da Natureza. Quando falamos de endemoniadas, nos referimos, em particular, ao desenvolvimento do conceito de *histeria*, que foi elaborado com mais detalhamento nos séculos XVIII e XIX. Desde o século XVII, no entanto, já percebemos o acento sobre a sexualidade feminina. Jovens mulheres confinadas e vivendo em celibato compunham o cenário que médicos, como o protestante Marc Duncan,[965] consideravam propício para o desenvolvimento de ataques convulsivos. Não por uma causa demoníaca, mas por uma doença denominada histeria, de etiologia sexual.

A discussão se tornou menos pública, com menor envolvimento do poder real, e as contestações, apesar de terem se proliferado, não mais tiveram o poder de impedir ou atrasar as investigações e os rituais. As obras contestadoras foram quase todas publicadas depois da resolução inicial dos casos – as condenações à morte dos padres-feiticeiros. A discussão deixou o âmbito jurídico e se restringiu aos âmbitos médico e filosófico-natural. No lugar de problemas judiciais, ou do próprio envolvimento do poder real, as discussões passaram a se voltar para questões relativas ao saber médico e filosófico-natural.

[965] Duncan redigiu uma obra sobre o caso de Loudun, apresentando como explicação para os fenômenos a histeria. Cf. DUNCAN, Marc. *Discours de la possession des religieuses ursulines de Lodun*. [S.l.: s.n.], 1634.

Para recorte temporal estudado (1565-1644), destacamos seis questões-problema no 2º capítulo:

1) de ordem humano-filosófica;

2) de ordem mística;

3) de ordem sociocultural e de gênero;

4) de ordem médico-filosófica;

5) de ordem político-religiosa;

6) de ordem jurídica.

A discussão sobre a possessão ao longo do século XVII foi se tornando cada vez mais de ordem médico-filosófica. No século XVIII o fenômeno passou a ser visto resultado da má interpretação – ou ao menos, a maior parte dos casos, uma vez que os teólogos católicos passaram a adotar a explicação de que fenômenos sobrenaturais eram muito raros. O monge beneditino dom Augustin Calmet, por exemplo, criticava os céticos da possessão, pois o fenômeno, para ele, era real, contudo, afirmava não ser possível responsabilizar o demônio em excesso, pois isso significaria ignorância e desconhecimento da Física e da Medicina.[966]

No século XIX, os irmãos Firman-Didot, em sua *Encyclopédie moderne: dictionnaire abrégé des sciences, des lettres, des arts, de l'industrie, de l'agriculture et du commerce* (1861), apresentaram como explicação para o fenômeno da possessão a doença do *corybantisme*, "uma doença da imaginação [une maladie de l'imagination]",[967] que causava insônia e alucinações. Outras interpretações surgiram, em especial, a *histeria*: "No século XIX, Charcot e colaboradores diagnosticaram os acessos de possessão demoníaca como manifestações próprias da histeria e da *histero-epilepsia*".[968]

Possessões demoníacas e exorcismos estão longe de serem assuntos superados. Em pleno século XXI, exorcismos são transmitidos pela televisão. Igrejas neopentecostais se utilizam de supostos endemoniados para provarem seu poder sobrenatural. Para religiosos defensores da possessão, sejam católicos ou evangélicos, a polêmica a respeito da credibilidade da confissão demoníaca não é um problema.

---

[966] CALMET, Dom Augustin. *Traité sur les apparitions*… Tome I. *Op. Cit.*, p. 189-192.

[967] FIRMAN-DIDOT, Ambroise; FIRMAN-DIDOT, Hyacinthe. *Encyclopédie moderne* : dictionnaire abrégé des sciences, des lettres, des arts, de l'industrie, de l'agriculture et du commerce. Tome Douzième. Paris: Firman-Didot Frères, 1861, p. 122. [Tradução nossa].

[968] RIBAS, João C. *As Fronteiras da Demonologia e da Psiquiatria*. 183f. Tese (Livre-Docente em Clínica Psiquiátrica) – Escola Paulista de Medicina, Universidade Federal de São Paulo. São Paulo, 1963, p. 99. [Grifo do autor].

Se na época moderna o clero católico utilizava as confissões demoníacas para atacar os protestantes, hoje o ultraconservadorismo católico recorre às mesmas explicações, como o ataque a Jorge Mario Bergoglio, o Papa Francisco, visto por eles como um "progressista" que representa uma ameaça à integridade da fé, ou até mesmo um emissário do Demônio.

Nos séculos XVI e XVII, bispos buscaram nos exorcismos a confissão de que protestantes e demônios atuavam em cumplicidade. No século XXI, um grupo católico brasileiro é investigado pelo Vaticano por conta de exorcismos realizados fora da norma. O demônio possessor, inclusive, teria proferido ofensas contra o Papa. Referimo-nos aos Arautos do Evangelho e a investigação que se iniciou no ano de 2017.[969] O grupo foi fundado em 1999 por João Scognamiglio Clá Dias. Os Arautos reverenciam Plinio Correa de Oliveira, fundador do grupo ultraconservador Tradição, Família e Propriedade (TFP) nos anos 1960.

Na reunião que gerou a investigação do Vaticano, um religioso relatou palavras que teria escutado de um endemoniado: "O Papa? É um dos meus servos [Il Papa? Un mio servitore]" e "O Vaticano? É meu, é meu! (O Papa) faz tudo aquilo que eu quero, é um estúpido! [Il Vaticano? È mio, è mio! (Il Papa) fa tutto quello che voglio, è uno stupido!]".[970]A confissão extraída do demônio possessor reforça as críticas que o líder do grupo, João Clá, contra o Papa Francisco.

O caso envolvendo os Arautos do Evangelho é apenas um dentre outros casos recentes de possessão. Em 2018 a BBC publicou uma reportagem sobre um curso de expulsão demoníaca de uma semana de duração que acontece no Vaticano desde 2005. O custo do curso é de 300 euros e naquele ano 250 padres de 50 países diferentes haviam se inscrito.[971] Apesar das contribuições da psicologia e da psiquiatria, a religião continua a ser buscada por muitas pessoas que desejam não apenas uma mediação com o sobrenatural, como também para a resolução de problemas pessoais dos mais diversos, até aqueles supostamente causados por influências sobrenaturais malignas.

Ademais, ao longo do século XX, especialmente, foram produzidas várias obras literárias e cinematográficas com base em relatos de casos de possessão. É o caso de *O Exorcista*

---

[969] REBELLO, Aiuri. Denúncia de ritual de exorcismo põe grupo católico brasileiro na mira do Vaticano. *Uol*. Disponível em: https://noticias.uol.com.br/cotidiano/ultimas-noticias/2017/06/22/denuncia-de-ritual-de-exorcismo-poe-grupo-catolico-brasileiro-na-mira-do-vaticano.htm. Acesso em 26/01/2020.

[970] TORNIELLI, Andrea. Araldi, la dottrina segreta: "Correa incentiva la morte del Papa". *Il Secolo XIX*, Torino, 14 jun. 2017. Disponível em: https://www.ilsecoloxix.it/mondo/vatican-insider/2017/06/14/news/araldi-la-dottrina-segreta-correa-incentiva-la-morte-del-papa-1.30797551?refresh_ce. Acesso em: 16/12/2019.

[971] O QUE 250 padres aprenderão no curso de exorcismo que o Vaticano acaba de iniciar. *BBC News Brasil*. Disponível em:https://www.bbc.com/portuguese/geral-43819104. Acesso em: 28/01/2020.

(1971) de William Peter Blatty, e sua adaptação cinematográfica homônima de 1975, com direção de William Friedkin. Outro filme sobre o tema, que ficou bastante célebre, é *O Exorcismo de Emily Rose* (2005), que se dispõe a contar uma história "baseada em fatos reais". O caso é o de uma jovem alemã que acabou falecendo durante os rituais, gerando uma grande polêmica que envolveu a Igreja Católica e os tribunais de justiça.

As possessões modernas, objeto de estudo dessa tese, tomaram, portanto, três caminhos. O primeiro, o da medicalização, a partir, principalmente, do conceito de histeria, mas também através das definições médicas de neurose. O segundo, o da ficção de horror, com a literatura e o cinema, sobretudo no século XX. O terceiro caminho é uma continuação, bem mais tímida, das performances de possuídas, possuídos e exorcistas, demonstrando que a crença, mesmo que menos popular, ainda persiste.

Esperamos que essa tese possa inspirar outras pesquisas sobre a história dos fenômenos ditos sobrenaturais e de suas crenças. Pesquisas que não busquem um mero apontamento de desconhecimentos e má interpretações, mas que analisem o contexto cultural que permitia com que determinados sinais fossem lidos de determinada maneira. Pesquisas que avaliem a transformação das crenças e o avanço da descrença, do combate à realidade desses fenômenos em prol de explicações fundamentada na Natureza, tais como as explicações médicas.

Nossa pretensão futura é conseguir avançar a pesquisa em direção ao recorte temporal dos séculos XVIII e XIX, a fim de avaliar a transformação da possessão em histeria. Mesmo com a secularização do fenômeno, o corpo feminino continuou sendo o objeto desses saberes. A questão a ser problematizada é que a medicalização do fenômeno não significou que a situação tenha melhorado para as mulheres. Em lugar do mal natural das mulheres, outros sinais foram observados, classificados e definidos como distúrbios típicos ao corpo feminino e relacionados à sexualidade, como a história da histeria é reveladora. Outras histórias do mesmo mal.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

FONTES

BAVENT, Madeleine. *Histoire de Magdelaine Bavent*, religieuse du monastère de Saint-Louis de Louviers, avec sa confession générale et testamentaire, où elle déclare les abominations, impiétéz et sacrilèges qu'elle a pratiqué et veu pratiquer, tant dans ledit monastère qu'au sabbat et les personnes qu'elle y a remarquées. Paris : [s.n.], 1652.

BÉNET, Armand. *Procès Verbal Fait Pour Délivrer une Fille Possédé par le Malin Esprit à Lovviers*. London : Forgotten Books, 2015 [1883].

BÉRULLE, Pierre de. *Discours de la possession de Marthe Brossier contre les calomnies d'un médecin de Paris*. Troyes : [s. n.], 1599.

_____. *Traicté des energumenes* ; suivy d'un Discours sur la possession de Marthe Brossier. Troyes : S.n., 1599.

BOULAESE, Jean. *L'abbregee histoire dv grand miracle par nostre Sauuer & Seigneur IESVS-CHRIST en la saincte Hostie du Sacrement de l'Autel, faict à Laon, 1566*. Paris : Chez Thomas Belot, 1573.

_____. *Le manuel de l'admirable victoire du corps de Dieu sur l'esprit maling Beelzebub, obtenü à Laon 1566*. In : _____. *Le thrésor et entière histoire de la triomphante victoire du corps de Dieu sur l'esprit maling Beelzebub, obtenuë à Laon l'an mil cinq cens soixante six*. Paris : chez Nicolas Chesneau, 1578, p. 42-118.

_____. *Le thrésor et entière histoire de la triomphante victoire du corps de Dieu sur l'esprit maling Beelzebub, obtenuë à Laon l'an mil cinq cens soixante six*. Paris : chez Nicolas Chesneau, 1578.

BOULAESE, Jean ; POSTEL ; Guillaume. Edition Critique Irena Backus. *De summopere (1566) et Le miracle de Laon (1566)*. Genève : Librairie Droz S. A., 1995.

CASTELLO, Albertus de. *Liber sacerdotalis*. Veneza: per Melchiore[m] Sessa[m] et Petru[m] de Ravanis Socios, 1523.

DE POMMEREUSE, Marie. *Continuation de la troisième partie des chroniques de l'ordre des ursulines*. Paris : Chez Iean Henault, 1673.

_____. *Les chroniques de l'ordre des Vrsulines* recueilles pour l'usage des Religieuses du mesme Ordre. Première partie. Paris : Chez Iean Henault, 1673.

DES ANGES, Jeanne. *La Possession de la Soeur Jeanne des Anges de la Maison de Coze*. In : LEGUE, G. ; TOURETTE, G. *Sœur Jeanne des Anges Supérieure des Ursulines de Loudun* (XVIIe siècle). Paris : Aux Bureaux du Progrès, 1886.

DU BOSROGER, Esprit. *La piété affligée* ou Discours historique et theologique de la possession des religieuses dittes de Saincte Elizabeth de Louviers. Rouen : Chez Iean le Boulenger, 1651.

DUNCAN, Marc. *Discours de la possession des religieuses ursulines de Lodun*. [S.l.: s.n.], 1634.

EXTRAICT des registres de la Commission ordonné par le Roy. Pour le jugement du Procez criminel fait a l'encontre de Maistre Vrbain Grandier & ses complices. Poictiers : Par I. Thoreau, & la Vefue d'Antoine Mesnier, Imprimeurs ordinaires du Roy, & de l'Vniversité, 1634.

FACTVM pour Maistre Vrbain Grandier, Prestre Curé de l'Eglise S. Pierre du Marché de Loudun, & l'vn des Chanoines en l'Eglise saincte Croix dudit lieu. [S.l.: s.n.], 1634.

HERICOURT, Christofle. L'histoire de la sacree victoire, obtenu a Laon, contre Beelzebub par la realle presence du precieux corps de nostre Sauueur & Seigneur IESVS-CHRIST, au Sacrement de la vraye Eucharistie, l'An 1566. In : BOULAESE, Jean. *Le thrésor et entière histoire de la triomphante victoire du corps de Dieu sur l'esprit maling Beelzebub, obtenuë à Laon l'an mil cinq cens soixante six*. Paris : chez Nicolas Chesneau, 1578, p. 30-42.

HISTOIRE veritable de la guerison admirable, advenue et faicte par la bonté et misericorde de Dieu tout puissant, tout à l'heure, à l'endroit d'une femme nommée Nicole Obry, femme de Loys Pierret, de longtemps privée de l'usage de la veuë... à l'attouchement de la venerable relique du chef de monsieur S. Jean Baptiste, en la grande église d'Amiens, le dimenche 19e jour de may 1577. Paris : Chesneau, 1578.

INTERROGATOIRE de Maistre Urbain Grandier, Curé de S. Pierre du marché de Loudun, & chanoyne de l'Eglise saincte Croix dudit lieu. Paris : Chez Estienne Hebert & Iaqves Povi, 1634.

LA DEMONOMANIE de Lodun qui montre la veritable possession des religieuses ursulines et autres seculieres. Avec la liste de religieuses et seculiers possedées, obsedées, & maleficiées, le nom de leurs Demons, le lieu de leur residence, & signe de leur sortie. La Fleche : Chez George Griveau, 1634.

LA MOTTE, Pierre de ; LOURDET, Guillaume. Acte du maracle faict en l'eglise de Nostre Dame de Liesse, au dechassement de vingtsix diables, auec quatre autres possedants Nicole Obry de Vreuin. In : BOULAESE, Jean. *Le thrésor et entière histoire de la triomphante victoire du corps de Dieu sur l'esprit maling Beelzebub, obtenuë à Laon l'an mil cinq cens soixante six*. Paris : chez Nicolas Chesneau, 1578.

LAMPERIERE, Jean de. *Response à l'"Examen de la possession des religieuses de Louviers", à Monsieur Levilin*. Evreux : Par Jean de la Vigne, 1643.

LE BRETON, Jean. *Censure de l'"Examen de la possession des religieuses de Louviers"*. [S.l.: s.n.], 1643.

_____. *La Deffense de la vérité touchant la possession des religieuses de Louviers*. Évreux : De l'Imprimerie Episcopale de Nicolas Hamillon, 1643.

LE NORMANT, Jean. *De l'Exorcisme* – Au Roy Tres-Chrestien Lovis Le Ivste. [S.l.: s.n.], 1619.

_____. (org.) *Histoire véritable et mémorable de ce qui s'est passé sous l'exorcisme de trois filles possédées éspaïs de Flandre, en la découverte et confession de Marie de Sains, soy disant princesse de la magie, et Simone Dourlet, complice, & autres. Où il est aussi traicté de la police du sabbat et secrets de la Synagogue des Magiciens & Magiciennes. De l'Antechrist : & de la fin du monde*. Première Partie. Paris : Chez Olivier de Varennes, 1623.

_____. (org.) *De la vocation des magiciens et magiciennes par le ministère des démons : et particulierement des chefs de Magie : à sçavoir de Magdelaine de la Palud. Marie de Sains. Louys Gaufridy. Simone Dourlet, &c. De la vocation accomplie par l'entremise de la seule authorité Ecclesiastique à sçavoir de Didyme, Maberthe, Loyse, &c. Avec trois petits Traictez. 1. Des merveilles de cét oeuvre. 2. De la conformité avec les saincts Escritures, & SS. Peres, &c. 3. De la puissance Ecclesiastique sur les demons, de l'attention qu'il y faut avoir, des notes critiques pour discerner sous l'exorcisme le vray d'avec le faux*. Seconde Partie. Paris : Chez Nicolas Buon, 1623.

LETTRE de N. a ses amis sur ce qui s'est passé à Loudun. [S.l.: s.n.], 1634.

MAIGNART, Pierre. *Traicté des marques des possedez et la preuve de la veritable possession des religieuses de Louviers*. Rouen : Chez Charles Ormont, 1644.

MARESCOT, Michel. *Discours veritable sur le faict de Marthe Brossier de Romorantin, pretendue demoniaque*. Paris : Par Mamert Patisson Imprimeur ordinaire du Roy, 1599.

MENGHI, Girolamo. MENGHI, Girolamo. *Compendio dell'arte essorcistica* et possibilità delle mirabili, & stupende operationi delli Demoni, & de i Malefici.Venetia: Apresso Paolo Vgolino, 1601.

_____. *Flagellum daemonum*. Exorcismos terribiles potentissimo e efficace. Venetiis: apud Victorium Sauionum, 1644.

MICHAËLIS, Sébastien. Actes recveillis et dressez par le pere Michaelis, Prieur du Conuent Royal de S. Maximin, & de la saincte Baume, y estant arriué apres Noel, l'an 1611 reuenant de prescher l'Aduent de la ville d'Aix en Prouence. In : _____. *Histoire admirable de la possession et conversion d'vne pénitente seduite par vn Magicien, la faisant Sorciere & Princesse des sorciers au pais de Prouence, conduite à la Scte Baume pour y estre exorcizee l'an M.CD.X. au mois de Nouembre, soubs l'authorité du R. P. F. SEBASTIEN MICHAELIS, Prieur du Couvent Royal de la Scte Magdaleine à S. Maximin & dudict lieu de la Scte Baume*. Paris : Chez Charles Chastellain, 1614.

_____. *Histoire admirable de la possession et conversion d'vne pénitente seduite par vn Magicien, la faisant Sorciere & Princesse des sorciers au pais de Prouence, conduite à la Scte Baume pour y estre exorcizee l'an M.CD.X. au mois de Nouembre, soubs l'authorité du R. P. F. SEBASTIEN MICHAELIS, Prieur du Couvent Royal de la Scte Magdaleine à S. Maximin & dudict lieu de la Scte Baume*. Paris : Chez Charles Chastellain, 1614.

PROCÈS criminels faits a Louis Gaufridy, prêtre, accusé de magie, et sortilège et a Magdelaine de Mandols dite De La Palud, aussi accusée de sortilège. En 1611 & 1653. Bibliothèque Nacionale, FR 23852.

RECIT veritable de ce qui s'est passe a Loudun. Contre Maistre Vrbain Grandier, Prestre Curé de l'Eglise de S. Pierre de Loudun, attaint & conuaincu du crime de Magie, malefice & possession arriuée par son faict és personnes d'aucunes des Religieuses Vrselines de la ville de Loudun. Paris : de l'Imprimerie de Pierre Targa, 1634.

RELATION de la sortie du démon Balam du corps de la Mère prieure des Urselines de Loudun et ses espouventables mouuemens & contorsions en l'Exorcisme. Paris : Chez Jean Martin, 1635.

RELATION veritable de ce qui s'est passe aux exorcismes des religieuses ursulines possedees de loudun, en la presence de monsieur, frere unique du roy. Paris : Chez Jean Martin, 1635.

RITUALE Romanum. Pavli V P. M. iussu editum. Romae: Typographia Camera Apostolicae, 1615.

RITUALE Romanum. Pauli V, pontificis maximi, jussu editum, atque a felicis recordationis. Parisiis: Apud Jacobum Lecoffre et sócios, 1853.

THOU, Jacques-Auguste de. *Histoire de Marthe Brossier pretendue possedee. 'Avec quelques' Remarques et considerations generales sur cette matiere*. Trad. S. Congnard. Rouen : Chez Jacques Herault, 1652.

TRANQUILLE DE SAINT-REMI, Le père. *Veritable relation des justes procedures observees au faitct de la possession des ursulines de Loudun et au procez d'Urbain Grandier. Avec les theses generales touchant les Diables exorcisez*. La Fleche : Chez George Griveau, 1634.

YVELIN, Pièrre. *Examen de la possession des religieuses de Louviers*. Paris: [s.n.], 1643.

FONTES COMPLEMENTARES

AGRIPPA. *De incertitudine et vanitate scientiarum declamatio invectiva*. Cervicornus: Apud Eucharium Agrippinatem, 1531.

BAUNY, Étienne. *Somme des péchez qui se commettent en tous estats* : de leurs conditions et qualitez: & en quelles occurences ils sont mortels, ou veniels. Troisiesme edition, revueuë et corrigée par l'autheur. Paris : Michel Soly, 1635.

BENEDICTI, Jean. *La somme des pechez, et les remedes d'iceux*. Comprenant plusieurs cas de conscience, & la resolution des doubtes touchant les pechez, simonies, usures, changes, commerce, censures, restitutions... Traicté tres-utile aux ecclesiastiques, aux prestres... Premierement recueillie, & puis nouvellement reveuë, corrigee, augmentee & amplifiee, par R. P. F. I. Benedicti, professeur en theologie, de l'ordre des Freres mineurs de l'observance. Lyon : par Pierre Landry, 1596.

BRIEVE explication du jeu du point au point, selon l'ordre des emblemes qu'il contient I. Sur l'état du peché Originel. II. Sur l'état de la grâce. Dijon : Jean Ressayre imprimeur & libraire, 1683.

COURCELLES, F de. Le *Désabusement sur le bruit qui court de la prochaine consommation des siècles, fin du monde, et du jour du Iugement Vniuersel, contre Perrières Varin, qui assigne ce iour en l'année 1666, et Napeir Escossois, qui le met en l'année 1668*. Rouen : Par Lavrens Maurry, 1665.

COYSSARD, Michel. *Sommaire de la doctrine chrestienne*, mis en vers françois. Avec les hymnes et odes spirituelles. 4e edition. Lyon : Par Jean Pillehotte, 1608.

DANEAU, Lambert. *Traité de l'Antechrist* reveu et augmenté en plusieurs endroits en ceste traduction françoise par l'advis de l'autheur. Trad. I. F. S. M. Geneve : Chez Evstace Vignon, 1577.

DISCOURS sur la comète apparue sur la ville de Paris, le 29 et 30 novembre et jours suivant 1618. Paris: M. Boucher, 1618. Disponível em: https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k1002049. Acesso em: 14/12/2020.

DISCOURS véritable de l'apparition de la comète qui s'est vue sur la ville de Paris mercredi dernier 28 novembre 1618 et jours suivants. Avec une ample explication de ses présages. Paris : Chez Abraham Savgrain, 1618. Disponível em: https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k15211403. Acesso em: 14/12/2020.

FIRMAN-DIDOT, Ambroise; FIRMAN-DIDOT, Hyacinthe. *Encyclopédie moderne* : dictionnaire abrégé des sciences, des lettres, des arts, de l'industrie, de l'agriculture et du commerce. Tome Douzième. Paris: Firman-Didot Frères, 1861.

GAYOT DE PITAVAL, François. *Causes celebres et interessantes avec les jugements qui les ont décidées*. Tome 6. Nouvelle edition, corrigée & augmentée de plusieurs pieces importantes qu'on a recouvrées. Paris : Chez la Veuve Delaulne, 1738.

GRANCOLAS, Jean. *La tradition de l'Eglise sur le peché originel*. Et sur la reprobation des enfans morts sans baptesme. Paris : chez Imbert de Bats, 1698.

GRANDIER, Urbain. *Traicté du célibat des prestres*. Paris : Chez René Pincebourde, 1866.

GRENAILLE, François de. *Les plaisirs des dames* : dediez à la reyne de la Grande Bretaigne. Paris : M. de Grenaille, escuyer, sieur de Chatounières. 1641.

HOBBES, Thomas. *Leviatã*. Trad. João Paulo Monteiro, Maria Beatriz Nizza da Silva, Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

JAMES IV and I. *Daemonologie*. London: Printed by Arnold Hatfield for Robert VVald-graue, 1603.

JURIEU, Pierre. *Préjugés légitimes contre le papisme*, ouvrage où l'on considère l'Eglise romaine dans tous les dehors, & où l'on fait voir par l'Histoire de sa conduite qu'elle ne peut être la véritable Eglise, a l'exclusion de les autres Communions du Christianisme, comme elle prétend. Premiere Partie. Amsterdam: Ches Henry Desbordes, 1685.

KRAEMER, H.; SPRENGER, J. *Martelo das Feiticeiras*. Trad. Paulo Fróes. 28a ed. Rio de Janeiro: Record, 2017.

LE GRANT Kalendrier et compost des Bergiers avecq leur Astrologie. Et plusieurs aultres choses. Troyes : par Nicolas le Rouge, 1529.

LE NORMANT, Jean. *De la fin du monde au roy tres-chrestien Louis le juste*, s.l., 1625.

LES PREDICTIONS des signes et prodiges qu'on a veu ceste presente annee 1618. Ensemble de la comete cheveluë qui se voit depuis quinze jours sur ce florissant royaume de France. Descrites par le M. Provençal. Paris : Chez Nicolas Rousset, 1618. Disponível em: https://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb33546904s. Acesso em: 14/12/2020.

LORÉDAN, Jean. *Un Grand Procès de Sorcellerie* au XVIIe siècle – L'abbé Gaufridy et Madeleine de Demandolx. Paris : Perrin et Cie, Libraires-Éditeurs, 1912.

MAURICEAU, François. *Traité des maladies des femmes grosses, et de celles qui sont accouchées* ; enseignant la bonne & véritable méthode pour bien aider les femmes en leurs accouchemens naturels, & les moyens de remédier à tous ceux qui sont contre nature, & aux indispositions des enfans nouveau-nés, avec une description tres-exacte de toutes les parties de la

Femme qui servent à la generation : Le tout accompagné de plusieurs Figures convenables au sujet. Troisieme Edition. Paris : Chez l'Auteur, 1681.

MOLINET, Jehan. La tresdure et doloreuse oppression qui firent aulcuns mauvais espritz aux religieuses du Quesnoy le Conte. In : FRÉDÉRICQ, Paul. *Corpus documentorum inquisitionis haereticae pravitatis neerlandicae*. Ghent : J. Vuylsteke, 1889, p. 483-486.

MORAY, B. de. Introduction. In: BÉNET, Armand. *Procès Verbal Fait Pour Délivrer une Fille Possédé par le Malin Esprit à Lovviers*. London : Forgotten Books, 2015.

NICOT, Jean. *Dictionnaire françois-latin*, augmenté outre les précédentes impressions d'infinies dictions françoises, principalement des mots de marine, vénerie et faulconnerie, recueilli des observations de plusieurs hommes doctes, entre autres de M. Nicot,... et réduit à la forme et perfection des dictionnaires grecs et latins. Paris : Chez Jaques Du Puys, 1584. Disponível em: https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k6153020h. Acesso em: 14/12/2020.

OLIVIER, Jacques. *Alphabet de l'imperfection et malice des femmes*. Paris : Chez Jean Petit-Pas, 1617.

PARÉ, Ambroise. *Les Oevvres d'Ambroise Paré Conseiller et Premier Chirvrgien dv roy divisées en 29 livres* – reveuës et augmentées par l'autheur peu avant son décès. 5eme édition. Paris: Chez la Veusue Gabriel, 1598.

PARIS, Yves de. *La théologie naturelle*. Tome troisiesme. Des Perfections de Dieu, de sa providence, de sa justice. Paris : chez la veufue Nicolas Bvon, 1640.

_____. *La théologie naturelle*. Tome quatriesme. De la religion. Que la religion chrestienne est la vraye. Des mystères de la religion chrestienne. 3e edition. Paris : chez la veufue Nicolas Bvon, 1641.

RANFT, Michael. [1728]. *De la Mastication des Morts dans leurs Tombeaux*. Grenoble: Jérôme Million, 1995.

RIEZ, Balthazar de. *L'éminent privilège de la Très-Sainte mère de Dieu, qui l'a préservée du péché originel en son Immaculée Conception*. Paris : chez la Veuve Thierry, 1663.

TARABOTTI, Arcangela. *L'Inferno Monacale*. (Italian Edition). Scotts Valey: Createspace, 2013 [1990], *ebook*.

_____. *Paradiso Monacale*. Libri tre. Veneza: Presso Guglielmo Oddoni, 1663

WIER, Johann. *Cinq livres de l'imposture e tromperie des diables, des enchantements et sorcelleries*. Par Iacques Gréuin de Clermont en Beauuoisis. Paris : Chez Iaques du Puys, 1569.

BIBLIOGRAFIA

AGOSTINHO. *A Doutrina Cristã*: manual de exegese e formação cristã. São Paulo: Paulus, 2002.

_____. *Confissões*. Trad. Lorenzo Mammì. São Paulo: Penguin-Companhia das Letras, 2017, *ebook*.

ALBUQUERQUE, Gabriel. Rútilo nada, de Hilda Hilst: confissão e deslocamento das paixões. *Estudos de Literatura Brasileira Contemporânea*, n. 25, p. 147-157, 2005.

ALLEN, T. *Exorcismo*. Trad. Eduardo Alves. 2 ed. Rio de Janeiro: Darkside Books, 2016.

ALMEIDA, Angela M. de. *O Gosto do Pecado*: casamento e sexualidade nos manuais de confessores dos séculos XVI e XVII. 2ª ed. Rio de Janeiro: Rocco, 1993.

ALMEIDA, Néri de B. Homens e Anjos. In: BOUREAU, Alain. Satã Herético: O nascimento da demonologia na Europa medieval (1280-1330). Trad. Igor Salomão Teixeira. Campinas: Editora da Unicamp, 2016.

ALONSO, Silvia L.; FUKS, Mario P. *Histeria*. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2004.

ANCHIETA, Isabelle. *Imagens da Mulher no Ocidente Moderno 2:* Maria e Maria Madalena. 2 ed. São Paulo: Edusp, 2021.

AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica*: a fé, a esperança, a caridade, a prudência. Volume 5. 3 ed. São Paulo: Edições Loyola, 2012.

_____. *Suma Teológica*: Os hábitos e as virtudes, os dons do Espírito Santo, os vícios e os pecados, a pedagogia divina pela lei, a lei antiga e a lei nova, a graça. Volume 4. 3 ed. São Paulo: Edições Loyola, 2012.

ARCURI, Andrea. Represión sexual y de género en la confesión: los manuales de confesores de la Edad Moderna (siglos XVI–XVII). *Ex aequo*, Lisboa, n. 37, p. 81-93, jun. 2018.

ARIÈS, P [1977]. *O Homem Diante da Morte*. Trad. Luíza Ribeiro. São Paulo: Unesp, 2014.

BACKUS, Irena. *Le Miracle de Laon* (1566-1578). Paris : Librairie Philosophique J. Vrin, 1994.

_____. Le miracle de Laon comme moyen de conversion violente. Le cas de Wilhelm van der Linden, évêque de Roermond, et de Johannes Campanus. *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français (1903-2015)*, v. 141, p. 303-321, Juillet-Août-Septembre 1995.

BEAUMONT, Keith. Pierre De Bérulle (1575–1629) and the renewal of Catholic spiritual life in France. *International Journal for the Study of the Christian Church*, n. 17, v. 2, p. 73-92, 2017.

BELL, Emma. Demonic Possession in the Early Modern Period. *Crossroads*. Vol III, Issue I, p. 92 – 97, 2008.

BERGSON, Henri. *Durée et simultanéité* : À propos de la théorie d'Einstein. Edition numérique : Pierre Hidalgo. La Gaya Scienza, Decembre, 2011. Disponível em: http://www.ac-grenoble.fr/PhiloSophie/old2/file/bergson_duree_et_simultaneite.pdf. Acesso em: 15/08/2018.

BLANCHARD, Jean-Vincent. *Éminence*: Cardinal Richelieu and the Rise of France. New York: Walker & Company, 2011.

BONNEY, Richard. *Society and Government in France under Richelieu and Mazarin, 1624-61*. London: Macmillan Press, 1988.

BOUIX, Marcel. *Vie du père Jean-Joseph Surin, de la Compagnie de Jésus*. Paris : Imprimerie Gauthier-Villar, 1876.

BOUREAU, Alain. *Satã Herético*: O nascimento da demonologia na Europa medieval (1280-1330). Trad. Igor Salomão Teixeira. Campinas: Editora da Unicamp, 2016.

BRAGA, Gabriel. Dor, Sofrimento e Exorcismos: O Problema da Carne na Idade Moderna. *Aedos*, Porto Alegre, v. 12, n. 26, p. 610-631, ago. 2020.

_____. *O Natural e o Sobrenatural na Modernidade*: a polêmica erudita sobre os mortos-vivos (1659-1751). 2018. 272f. (Dissertação – Mestrado em História), Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2018.

_____. *Vampiros na França Moderna*: a polêmica sobre os mortos-vivos (1659-1751). Curitiba: Editora Appris, 2020.

BRASIL. Senado Federal (2003-2009: Roseana Sarney). Homenagem à cidade de São Luís do Maranhão pelo transcurso do aniversário de sua fundação. Brasília, 9 de set. 2003. Disponível em: https://www25.senado.leg.br/web/atividade/pronunciamentos/-/p/pronunciamento/339901. Acesso em: 11/02/2022.

BRESCIANI, Eduardo. No Twitter, deputado diz que africanos são amaldiçoados. *Exame*, 31 mar. 2011. Tecnologia, s/p. Disponível em: https://exame.com/tecnologia/no-twitter-deputado-diz-que-africanos-sao-amaldicoados/. Acesso em: 17/05/2021.

BROWN, Peter [1988]. *The Body and Society*: Men, women and sexual renunciation in early Christianity. London-Boston: Faber and Faber Limited, 1989.

_____. *The Rise of Western Christendom*: triumph and diversity, A.D. 200-1000. The Making of Europe. West Sussex: Wiley-Blackwell, 2013.

CALLARD, Caroline. *Le temps des fantômes :* spectralités de l'âge moderne (XVIe-XVIIe siècles). Paris : Fayard, 2019.

CALMET, Dom Augustin. *Traité sur les apparitions des esprits et sur les vampires ou les revenans de Hongrie, Moravie, etc*. Tome I. Paris: Debure l'aîne, 1751.

CAPUA, Raimundo. *Legenda beata Agnetis de Monte Policiano*. Firenze: Editorial Galluzzo, 2001.

CARMONA, Michel. *Les Diables de Loudun* – Sorcellerie et politique sous Richelieu. Paris : Fayard, 1988.

CARNEIRO, Henrique. Guerra dos 30 Anos. In: MAGNOLI, D. (org). *História das Guerras*. 3 ed. São Paulo: Contexto, 2006, p. 163 – 188.

CARPI, Olivia. *Les Guerres de Religion (1559-1598)* : Un conflit franco-français. Paris : Ellipses, 2012.

CERTEAU, Michel de. *A Escrita da História*. Trad. Maria de Lourdes Menezes. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982.

_____. *A Fábula Mística* – séculos XVI e XVII. Volume 1. Trad. Abner Chiquieri. Rio de Janeiro: Forense, 2015.

_____. *A Fábula Mística* – séculos XVI e XVII. Volume 2. Trad. Abner Chiquieri. Rio de Janeiro: Forense, 2015.

_____. A Inversão do Pensável – a história religiosa do século XVII. In: _____. *A Escrita da História*. Trad. Maria de Lourdes Mendes. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982, p. 131-151.

_____. A Linguagem Alterada – a palavra da possuída. In: _____. *A Escrita da História*. Trad. Maria de Lourdes Mendes. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982, p. 243-265.

_____. *La Possession de Loudun*. Saint-Amand: Gallimard/Julliard, 2005 [1970].

CHAKRABARTY, Dipesh. The Climate of History: Four Theses. *Critical Inquiry*, v. 35, n. 2, p. 197-222, 2009.

_____. The Times of History and The Times of Gods. In: LOWE, L., LLOYD, D. (Orgs). *Politics of Culture in the Shadow of the Capital*. Durham & London: Duke University Press, 1997, p. 35 – 60.

CHARTIER, Roger. *A Aventura do Livro*: do leitor ao navegador: conversações com Jean Lebrun. Trad. Reginaldo Carmello Corrêa de Moraes. São Paulo: Editora UNESP, 1998.

_____. Les Arts de Mourir, 1450 – 1600. Annales, Économie, Sociétés, Civilisations. 31e année, n.1, p. 51 – 75, 1976. Disponível em : https://www.persee.fr/doc/ahess_0395-2649_1976_num_31_1_293700. Acesso em: 09/06/2016.

_____.; RICHER, D. *Représentation et vouloir politiques Autour des États généraux de 1614*. Paris : Editions de l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, 1982.

CHAUNU, Pierre. Sur la Fin des Sorciers au XVIIe siècle. *Annales*. Economies, Sociétés, Civilisations. 24e année, n.4, p. 895 – 911, 1969. Disponível em : https://www.persee.fr/doc/ahess_0395-2649_1969_num_24_4_422148. Acesso em: 09/06/2016.

COLLIN DE PLANCY, J. *Dictionnaire Infernal*: répertoire universel des êtres, des personnages, des livres, des faits, des faits et de choses qui tiennent eux esprits, aux démons, aux sorciers, au commerce de l'enfer, aux divinations, aux maléfices, a la cabale et aux autres sciences occultes, aux prodiges, aux impostures, aux superstitions diverses et aux pronostics, aux faits actuel du spiritisme, et généralement a toutes les fausses croyances merveilleuses, surprenantes, mystérieuses et surnaturelles. 6 edição. Paris: Henri Plon, 1863.

CORBAIN, A.; COURTINE, J.-J.; VIGARELLO, G. (orgs). *História do Corpo 1*. Da Renascença às Luzes. Trad. Lúcia M. E. Orth. 5ª ed. Petrópolis: Vozes, 2012.

CORREIA, Joana P. P. *O Discurso Anti-maniqueu de Agostinho de Hipona na Construção da Identidade Cristã*. 2014. 127f. (Dissertação - Mestrado em História), Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2014. Disponível em: http://repositorio.ufes.br/handle/10/3516. Acesso em: 19/08/2020.

COSTA, Marcos. *A problemática do Mal na Polêmica Antimaniqueia de Santo Agostinho*. Porto Alegre: EDIPUCRS/UNICAMP, 2002.

CLAVERO, Bartolomé. Delito y Pecado. Noción y Escala de Transgresiones. In: TOMÁS Y VALIENTE, F. *et all* (org). *Sexo Barroco y Otras Transgresiones Premodernas*. Madrid: Alianza Universidad, p. 57-89.

CLARK, Stuart. *Pensando com Demônios* – A Ideia de Bruxaria no Princípio da Europa Moderna. Trad. Celso Mauro Paciornik. São Paulo: Edusp, 2006.

DALL'OLIO, Guido. Scourging demons with exorcism: Girolamo Menghi's *Flagellum daemonum*. In: MACHIELSEN, Jan. (Org). *The Science of Demons*: Early Modern Authors Facing Witchcraft and the Devil. London: Routledge, 2020, *e-book*.

DANOWSKI, Déborah; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Há Mundo por Vir?* Ensaio sobre os medos e os fins. Florianópolis: Desterro, 2014.

DANTAS, J. P. Diaconato feminino? Alguns acenos à historiografia das "diaconisas". *Kairós*: Revista Acadêmica da Prainha, v. 7, n. 2, p. 257-266, 2010.

DEIFELT, Wanda. Mulheres pregadoras: uma tradição a igreja. *Theophilos*: Revista de Teologia e Filosofia, v. 1, n. 2, p. 353-372, 2001.

DELUMEAU, Jean [1978]. *História do medo no Ocidente*: 1300-1800, uma cidade sitiada. Trad. Maria Lucia Machado. São Paulo: Companhia de Bolso, 2009.

_____. *La Péché et la Peur* : la culpabilisation en Occident (XIIIe-XVIIe siècles). Paris : Fayard, 1983.

_____. *L'aveu et le pardon* : les difficultés de la confession XIII^{e} – XVIII^{e} siècle. Paris : Fayard, 1990.

FABIAN, J. *O Tempo e o Outro*: como a antropologia estabelece seu objeto. Trad. Denise Jardim Duarte. Petrópolis: Vozes, 2013.

FERBER, Sarah. *Demonic Possession and Exorcism in Early Modern France*. London: Routledge, 2004.

FLECK, Eliane; DILLMANN, Mauro. Os sete pecados capitais e os processos de culpabilização em manuais de devoção do século XVIII. *Topoi*, Rio de Janeiro, v.14, n. 27, p. 285 – 317, dez. 2013. Disponível em: https://www.scielo.br/scielo.php?pid=S2237-101X2013000200285&script=sci_abstract&tlng=pt. Acesso em: 03/04/2018.

FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade 1* – A Vontade de Saber. Trad. Maria Thereza Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. 13ª ed. Rio de Janeiro: Graal, 1999.

_____. *História da Sexualidade 2* – O uso dos prazeres. Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque. 8ª ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1984.

_____. *História da Loucura na Idade Clássica*. Trad. José Teixeira Coelho Netto. São Paulo: Editora Perspectiva, 1978.

_____. *Histoire de la Sexualité 4* – Les Aveux de la Chair. Paris: Gallimard, 2018, *ebook*.

_____. *Malfazer, Dizer Verdadeiro*: função da confissão em juízo: curso em Louvin, 1981. Trad. Ivone Benedetti. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2018.

_____. *Os Anormais*: curso no Collège de France (1974 – 1975). Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

_____. *Segurança, Território, População*: Curso dado no Collège de France (1977- 1978). Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

FOX, Charles D. Philip Neri and Charles Borromeo as Models of Catholic Reform. *Perichoresis*, v. 18, n. 6, p. 119-136, 2020.

FRADE, Florbela Veiga. Sabataísmo em Hamburgo e a obra Fin de los Dias (1666) de Moseh Gideon Abudiente (1610-1688). *InterDISCIPLINARY* Journal of Portuguese Diaspora Studies, [S.l.], v. 1, p. 13-42, nov. 2012. Disponível em: https://portuguese-diaspora-studies.com/ijpds/index.php/ijpds/article/view/8. Acesso em: 08/08/2018.

GAUTHIER, Nancy. Origine et premiers développements de la légende de sainte Ursule à Cologne. *Comptes rendus des séances de l1Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 117e année, n. 1, p. 108-121, 1973.

GÉLIS, Jacques. O Corpo, a Igreja e o Sagrado. In: CORBAIN, A.; COURTINE, J.-J.; VIGARELLO, G. (orgs). *História do Corpo 1.* Da Renascença às Luzes. Trad. Lúcia M. E. Orth. 5ª ed. Petrópolis: Vozes, 2012.

GINZBURG, Carlo. *História Noturna*. Trad. Nilson Moulin Louzada. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

_____. O Inquisidor como Antropólogo. *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v. 1, n. 21, p. 9 – 21, set. 90/ fev. 91.

_____. *Mitos, Emblemas, Sinais*: morfologia e história. Trad. Federico Carotti. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

GIUMBELLI, Emerson. A Religião que a Modernidade Produz: Sobre a História da Política Religiosa na França. *DADOS* – Revista de Ciências Sociais, Rio de Janeiro, v. 44, n. 4, p. 807-840, 2001.

GODDU, André. The Failure of Exorcism in the Middle Ages. In: ZIMMERMANN, Albert. *Soziale Ordnungen im Selbstverständnis des Mittelalters*: Soziale Ordnung im Selbstverständnis des Mittelalters, Halbbd.2 (Miscellanea Mediaevalia, Band 12). Berlin: De Gryter, 1980, p. 540-557.

GROB, Jeffrey S. *A Major Revision of the Discipline on Exorcism*: A Comparative Study on the Liturgical Laws in the 1614 and 1998 Rites of Exorcism. 2007. 234f. Tese (Doutorado em Direito Canônico) – Faculty of Canon Law, Saint Paul University, Ottawa, Canada, 2007. Disponível em: https://ruor.uottawa.ca/bitstream/10393/29460/1/NR32426.PDF. Acesso em: 05/12/2020.

GUERREIRO, Emanuel. A Ideia de Decadência. *Brotéria*: Cristianismo e cultura, v. 182, n. 4, p. 381-392, 2016.

HAMANN, Byron. How to Chronologize with a Hammer, Or, The Myth of Homogeneous Empty Time. *HAU*: Journal of Ethnografic Theory, n. 6, v. 1, p. 261 – 292, 2016. Disponível em: https://www.haujournal.org/index.php/hau/article/view/hau6.1.016. Acesso em: 05/05/2018.

HILDESHEIMER, Ernest. Les possédées de Louviers. *Revue d'histoire de l'Église de France* n. 105, p. 422-457, 1938.

KIECKHEFER, Richard. The Office of Inquisition and Medieval Heresy: The Transaction from Personal to Institutional Jurisdiction. *The Journal of Ecclesiastical History*, v. 46, n. 01, p. 36-61, jan. 1995.

LAQUEUR, Thomas. *Inventando o Sexo*: Corpo e Gênero dos Gregos a Freud. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.

LAMBEK, Michael. The Sakalava Poiesis of History: Realizing the Past through Spirit Possession. In: _____. *The Weight of the Past*: Living with History in Mahajanga, Madagascar. New York: Palgrave MacMillan, 2002, p. 49 – 70. Disponível em: https://www.jstor.org/stable/646688?seq=1. Acesso em: 10/04/2018.

LAVENIA, Vincenzo. La medicina dei diavoli: il caso italiano, secoli XVI-XVII, in: DONATO, Maria Pia *et all*. *Médicine et religion*. Collaborations, compétitions, conflits (XIIe-XXe siècle). Roma : Ecole française de Rome, 2013, p. 163-194.

LE GALL, Jean-Marie. *L'ancien régime*. XVIe-XVIIe siècles. Paris : Presses Universitaires de France, 2018, *ebook*.

LECLERC, M.-D. À l'origine de quelques textes bleus. *Revue d'Histoire littéraire de la France*, ano 88, n. 4, p. 677-698, ago. 1988.

LEGUÉ, G. ; TOURETTE, G. *Sœur Jeanne des Anges Supérieure des Ursulines de Loudun* (XVIIe siècle). Paris : Aux Bureaux du Progrès, 1886.

LEGUÉ, Gabriel. *Documents pour servir à l'histoire médicale des possédées de Loudun*. Paris : Adrien Delahaye, 1874

_____. *Urbain Grandier et les possédées de Loudun : documents inédits de M. Charles Barbier*. Paris : Librairie d'art de Ludovid Baschet, 1880.

LEMLIGUI, Ahmed. Histoire d'un racisme au long cours - Quelques pistes pour un travailleur social. *Le sociographe*, n. 34, p. 13-23, 2011.

LEROSEY, Auguste. *Loudun* : histoire civile et religieuse. Loudun : Librairie Blanchard, 1908.

LEVACK, Brian. *The Devil Within*: possession & exorcism in the Christian West. New Heaven and London: Yale University Press, 2013.

LEVI, Giovani. *A Herança Imaterial*: trajetória de um exorcista no Piemonte do século XVII. Trad. Cynthia Marques de Oliveira. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

LÉVI, Israël. Le traité sur les Juifs de Pierre de l'Ancre. *Revue des études juives*, v. 19, n. 38, p. 19-38, 1889. Disponível em: https://www.persee.fr/doc/rjuiv_0484-8616_1889_num_19_38_3655. Acesso em: 17/12/2020.

LIMA, Lana. O Tribunal do Santo Ofício da Inquisição: o Suspeito é o Culpado. *Revista de Sociologia e Política*, nº 13, p. 17-21, nov. 1999. Disponível em: https://revistas.ufpr.br/rsp/article/view/39240/24061. Acesso em: 22/06/2020.

LOPES, E. Escatologia e Milenarismo na História da Igreja Cristã. *Ciências da Religião – História e Sociedade*, v. 9, n. 1, p. 46-73, 2011.

MACHADO, Lia Z. Masculinidade, sexualidade e estupro: as construções da virilidade. *Cadernos Pagu*, [S. l.], n. 11, p. 231-273, 2013. Disponível em: https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/cadpagu/article/view/8634634. Acesso em: 27/05/2022.

MANDROU, Robert. *Magistrados e Feiticeiros na França do Século XVII*. Trad. Nicolau Sevcenko e J. Guinsburg. São Paulo: Editora Perspectica, 1979 [1968].

MANTIONI, Susanna. *Monacazioni forzate e forme di resistenza al patriarcalismo nella Venzia della Controriforma*. 345f. Tese – Facultad de Geografía e Historia, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 2014.

MARTIN, Malachi. *Hostage to the Devil*. São Francisco: HarperOne, 2013, *ebook*.

MARTINS, Ana Paula Vosne. *Visões do feminino*: a medicina da mulher nos séculos XIX e XX [online]. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2004.

MICHELET, Jules. *La Sorcière*. Paris: Garnier-Flammarion, 1966 [1862].

MILITZER, K. ; BRAGANÇA JÚNIOR, A.; ALMEIDA, C. Santa Ursula em Colônia: uma santa inventada como intercessora por uma suave morte. *Brathair*, v. 17, n. 1, p. 12-18, 2017.

MINOIS, Georges. *História da Solidão e dos Solitários*. Trad. Maria das Graças de Souza. São Paulo: Editora Unesp, 2019.

MORGAIN, Stéphane-Marie. *La théologie politique de Pierre de Bérulle (1598-1629)*. Paris : Publisud, 2001. *Brathair*, n. 17, v. 1, p. 12-18, 2017.

MOUSSEAUX, Gougenot des. Lettre de M. le chevalier Gougenot des Mousseaux a M. l'abbé Roger. In : ROGER, Joseph. *Histoire de Nicole de Vervins*, d'après les historiens contemporains et témoins oculaires, ou Le triomphe du Saint-Sacrement sur le démon, à Laon, en 1566. Paris : H. Plon, Imprimeur-Éditeur, 1863, p. 5-17.

NAHON. Gérard. Exception française et réponse au modèle ibérique : Marie de Médicis et la *Déclaration qui expulse les Juifs du Royaume de France* du 23 avril 1615. In : IANCU-AGOU, Danièle (org.). *L'expulsion des Juifs de Provence et de l'Europe méditerranéenne* (XVe-XVIe siècles) Exils et conversions. Paris-Louvain-Dudley : Peeters, 2005, p. 111-128.

NIMMO, E. R. Negociando papéis de gênero em comunidades religiosas femininas no século XVII e XVIII: um estudo de caso no Convento La Limpia Concepción, Riobamba, Equador. *Vestígios* – Revista Latino-Americana de Arqueologia Histórica, [S. l.], v. 11, n. 2, p. 106–126, 2017.

O QUE 250 padres aprenderão no curso de exorcismo que o Vaticano acaba de iniciar. *BBC News Brasil*. Disponível em: https://www.bbc.com/portuguese/geral-43819104. Acesso em: 28/01/2020.

ORLANDI, Eni. *Discurso e Leitura*. 8. ed. São Paulo: Cortez, 2008.

PANNIER, Jacques. *L'Église réformée de Paris sous Louis XIII (1610-1621)* : rapports de l'Église et de l'État, vie publique et privée des protestants, leur part dans l'histoire de la capitale, le mouvement des idées, les arts, les lettres, la société. Paris : Éditeur Edouard Champion, 1922. Disponível em: https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k62118216. Acesso em: 16/12/2020.

PEREIRA, Débora. *O Diabo no Claustro*: freiras pactuantes na Inquisição de Lisboa (séculos XVII-XVIII). 171f. 2020. (Dissertação – Mestrado em História Social), Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2020.

PIEREZAN, Alexandre. O *Testament Politique* do Cardeal de Richelieu: problemas e questões. *Revista Tempos Históricos*, v. 5-6, p. 255 – 273, 2003/2004.

POMATA, Gianna. Malpighi and the Holy Body: medical experts and miraculous evidence in seventeenth-century Italy. *Renaissance Studies*, vol. 21, n. 4, p. 568 – 586, 2007.

RAMBEAU, J. Do desmentido da culpa à confissão da vergonha. *Responsabilidades*, Belo Horizonte, v. 3, n. 1, p. 71-79, mar./ago. 2013.

RANKE-HEINEMANN, Uta. *Eunucos Pelo Reino de Deus*: Mulheres, sexualidade e a Igreja Católica. Trad. Paula Fróes. Rio de Janeiro: Record: Rosa dos Tempos, 1996.

REBELLO, Aiuri. Denúncia de ritual de exorcismo põe grupo católico brasileiro na mira do Vaticano. *Uol*. Disponível em: https://noticias.uol.com.br/cotidiano/ultimas-noticias/2017/06/22/denuncia-de-ritual-de-exorcismo-poe-grupo-catolico-brasileiro-na-mira-do-vaticano.htm. Acesso em 26/01/2020.

RIBAS, João C. *As Fronteiras da Demonologia e da Psiquiatria*. 183f. Tese (Livre-Docente em Clínica Psiquiátrica) – Escola Paulista de Medicina, Universidade Federal de São Paulo. São Paulo, 1963.

RIBEIRO, Márcia M. *Exorcistas e Demônios* – demonologia e exorcismos no mundo luso-brasileiro. Rio de Janeiro: Campus, 2003.

ROCHE, Daniel. « La Mémoire de la Mort » : recherche sur la place des arts de mourir ans la Libraire et la lecture en France aux XVIIe et XVIIIe siècles. *Annales. Économies, Sociétés, Civilisation*. 31e année, n.1, p. 76-119, 1976.

RODIER, Yann. Les libelles et la fabrique de l'odieux (1615-1617) : l'imaginaire de la haine publique et le coup d'État de Louis XIII. *Dix-septième siècle*, n. 276, p. 441-454, 2017.

RODRIGUES, R. "Erasmo Brasílico": A apropriação do humanismo erasmiano pela catequese jesuítica na América portuguesa (1549-1563). *História* (São Paulo), v. 36, n. 27, p. 1-33, 2017.

ROEST, Bert. Demonic Possession and the Practice of Exorcism: An exploration of the Franciscan legacy. *Franciscan Studies*, v. 76, p. 301-340, 2018. Disponível em: https://muse.jhu.edu/article/708272. Acesso em: 07/12/2020.

ROGER, Joseph. *Histoire de Nicole de Vervins*, d'après les historiens contemporains et témoins oculaires, ou Le triomphe du Saint-Sacrement sur le démon, à Laon, en 1566. Paris : H. Plon, Imprimeur-Éditeur, 1863.

ROSSI, Paolo. *Naufrágios sem Espectador: a ideia de progresso*. Trad. Álvaro Lorencini. São Paulo: Editora Unesp, 2000.

ROY, Niel J. The Development of the Roman Ritual: A Prehistory and History of the *Rituale Romanum*. *Antiphon*: A Journal for Liturgical Renewal, v. 15, n. 1, p. 04 – 26, 2011. Disponível em: https://muse.jhu.edu/article/750868/pdf. Acesso em: 01/12/2020.

RUST, Leandro. Bulas inquisitoriais: Ad Abolendam (1184) e Vergentis in Senium (1199). *Revista de História*, São Paulo, n. 166, p. 129-161, jan./jun. 2012. Disponível em: http://www.revistas.usp.br/revhistoria/article/view/48532. Acesso em: 10/08/2020.

SANTOS, Zulmira. Escrita Conventual Feminina: um "arquipélago submerso". Apenas algumas notas. In: FONTES, J.; ANDRADE, M.; MARQUES, T. (orgs). *Vozes da vida religiosa feminina*: experiências, textualidades e silêncios (séculos XV-XXI). Lisboa: CEHR, 2015.

SARTIN, Philippe. A Igreja Católica, a possessão demoníaca e o exorcismo: velhos e novos desafios. *Temporalidades*, Belo Horizonte, v. 8, n. 2, p. 447-468, mai/ago 2016.

SAVY, Nicole. Le racisme à travers l'histoire: choses, mots et idées. *Hommes & Libertés* n. 172, p. 35-38, dez. 2015.

SBALCHIERO, Patrick. *Enquête sur les exorcismes*. Paris : Perrin, 2018.

SILVA, Gilvan Ventura da. Ascetismo, Gênero e Poder no Baixo Império Romano: Paládio de Helenópolis e o status das Devotas Cristãs, *História*, São Paulo, v. 26, n. 1, p. 82-97, 2007.

SCHOENENKORB, Leila. Sobre um carrasco que virou santo – divergências políticas e doutrinárias em torno de São José de Anchieta. *Numen*, v. 20, n. 2, p. 96 – 117, 2017. Disponível em: https://periodicos.ufjf.br/index.php/numen/article/view/22092. Acesso em: 10/05/2020.

SLUHOVSKY, Moshe. *Believe Not Every Spirit*: Possession, Mysticism, & Discernment in Early Modern Catholicism. Chicago & London: The University of Chicago Press, 2007.

_____. A Divine Apparition or Demonic Possession? Female Agency and Church Authority in Demonic Possession in Sixteenth-Century France. *The Sixteenth Century Journal*, Winter, 1996, Vol. 27, No. 4 (Winter, 1996), p. 1039-1055.

_____. The Devil in the Convent. *American Historical Review*, v. 107, n. 5, p. 1379-1411, dez. 2002, p. 1383.

STEPHANINI, Valdir. Mulheres no ministério pastoral batista. *REFLEXUS* – Revista Semestral de Teologia e Ciências das Religiões, ano XII, n. 19, p. 103-121, 2018/1.

STEPHENS, Walter. *Demon Lovers*: witchcraft, sex, and the crisis of belief. Chicago: The University of Chicago Press, 2002.

TALLON, Allain. Inquisition romaine et monarchie française au XVIe siècle. AUDISIO, Gabriel. *Inquisition et Pouvoir*. Aix-en-Provence : Presses universitaires de Provence, 2002, p. 311-323.

TAYLOR, Chloë. *The culture of confession from Augustine to Foucault*: a genealogy of the 'confessing animal'. New York / London: Routledge, 2009.

TORNIELLI, Andrea. Araldi, la dottrina segreta: "Correa incentiva la morte del Papa". *Il Secolo XIX*, Torino, 14 jun. 2017. Disponível em: https://www.ilsecoloxix.it/mondo/vatican-insider/2017/06/14/news/araldi-la-dottrina-segreta-correa-incentiva-la-morte-del-papa-1.30797551?refresh_ce. Acesso em: 16/12/2019.

VIALLET, Ludovic. *Sorcières!* La Grande Chasse. Paris: Armand Collin, 2013.

VIDAL, Daniel. *Critique de la raison mystique* : Benoît de Canfield : possession et dépossession au XVIIe siècle : Le Livre des questions, vol. 1. Paris : Jérôme Millon, 1990.

VIGARELLO, Georges. *Histoire du Viol* - (XVI^{e}-XX^{e} siècles). Paris : Editions du Seuil, 2019, *ebook*.

_____. A Virilidade Moderna: convicções e questionamentos. In: _____. (org). *História da Virilidade*. 1. A Invenção da Virilidade. Trad. Francisco Morás. Petrópolis: Vozes, 2013, p. 205-216.

_____. *O Sentimento de Si*: história da percepção do corpo, séculos XVI-XIX. Trad. Francisco Morás. Petrópolis: Vozes, 2016.

WALLER, J. C. In a spin: the mysterious dancing epidemic of 1518. *Endeavour*, v. 32, n. 3, p. 117-121, jul. 2008.

WEISS, Jean-Pierre. O método polêmico de Agostinho no *Contra Faustum*. In: ZERNER, Monique (org.). *Inventar a heresia* – Discursos polêmicos e poderes antes da Inquisição. Campinas: Editora da Unicamp, 2009, p. 15 – 38.

WILSHIRE, Donna. Os Usos do Mito, da Imagem e do Corpo da Mulher na Re-imaginação do Conhecimento. In: Jaggar, A.; Bordo, S. (orgs). *Gênero, Corpo, Conhecimento*. Trad. Britta Lemos de Freitas, Rio de Janeiro: Record: Rosa dos Tempos, 1997.

YOKOYAMA, Cristiane Soares Campos. "O Nada" - Um Passeio Pela Masturbação Feminina Na Perspectiva Da História. *Revista Brasileira de Sexualidade Humana*, v. 20 n. 2, p. 54-69, 2009. Disponível em: https://www.rbsh.org.br/revista_sbrash/article/view/327/276. Acesso em: 15/01/2021.

YOUNG, Francis. *A History of Exorcism in Catholic Christianity*. Cambridge: Palgrave Macmillan, 2016.

ZARRI, Gabriella. La clôture des religieuses et les rapports de genre dans les couvents italiens (fin XVIe-début XVIIe siècles). *Clio*. Femmes, Genre, Histoire, n. 26, p. 37-60, 2007.